



# دَرَسِ حُسَامِی

شرح اُردو

## حُسَامِی

مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

اُستاد دارالعلوم دیوبند

قلیسی گنج خانہ

مقابل آراغ باغ کراچی

# دَرَسِ حُسَامِی

شرح اُردو

## حُسَامِی

مُؤَلِّف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاولی

اُستاد دارالعلوم دیوبند

تدریسی کتب خانہ - آرام باغ - کراچی



## فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۹	تعریف مجمل مع مثال	۱۰	خطبۃ الکتاب
"	حکم مجمل	"	تعریف کتاب
"	تعریف متشابہ	۱۱	کتاب اللہ کی تقسیم
"	حکم متشابہ	"	دلیل صحر کا بیان
۲۰	کتاب اللہ کی تقسیم ثالث	۱۲	تقسیم اول کے اقسام
"	تقسیم ثالث کے اقسام	"	تعریف خاص
"	تعریف حقیقت	۱۴	مشترک کی تعریف
"	تعریف مجاز	"	مشترک کا حکم
۲۱	استعارہ کی بحث اور اقسام	"	موول کی تعریف
"	دونوں جانب سے استعارہ کا جائز ہونا	"	موول کا حکم
"	اور اس پر ایک تفریع	۱۵	تقسیم ثانی
۲۲	استعارہ کی دوسری قسم مع مثال	"	تعریف ظاہر
۲۴	سبب اور مسبب جملہ کامل کی نظیر ہیں	۱۶	تعریف نص
۲۵	مجاز کا حکم	"	تعریف مفسر
"	عموم مجاز میں اختلاف ائمہ	۱۷	تعریف محکم
"	حقیقت اور مجاز کا اجتماع محال ہے	"	تقسیم ثانی کے اقسام میں اظہار تفاوت
۲۶	محال پر تفسیر	"	تقسیم ثانی کے مقابل دیگر چار اقسام
۲۷	احناف پر شواہخ کی جانب سے	۱۸	تعریف خفی مع مثال
۲۸	اشکال مع جواب	"	خفی کا حکم
"	جواب پر اشکال	"	تعریف مشکل
"	احناف پر چند اشکالات شواہخ کی جانب سے	"	حکم مشکل





صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۰	نفس وجوب اور وجوب ادا میں انفساں	۲۹	اخاف کی جانب سے شوائع کا جواب
۵۲	ایک شبہ کا ازالہ	۳۰	شوائع کے اخاف پر مزید اشکال
۵۴	مالی اور بدنی میں فرق	۳۱	حقیقت کے اقسام کا بیان مع مثال
۵۵	وجوہ فاسدہ	۳۲	حقیقت مستعملہ میں ائمہ کا اختلاف
۵۶	حکم کفارة ظہار	۳۳	مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں
۶	ایک تفریع	۳۵	حقیقت کو چھوڑنے کیلئے پانچ قرآن
۵۸	{ سبب اور تعلیق بالشرط کے	۳۷	بحث مرتج و کنایہ
	درمیان فرق		مرتج کا حکم
۵۹	وجوہ فاسدہ	۳۸	کنایہ کا حکم
۶۰	{ تین جگہ میں عام کو سب کے		ایک سوال اور جواب
	ساتھ خاص کرنا	۳۹	اعتدی کی توضیح
"	وجوہ فاسدہ	۴۱	تقسیم رابع
۶۱	ایک مسئلہ		تقسیم رابع کے اقسام
۶۲	امر کی بحث	۴۲	عبارت انفس کی تعریف
"	{ جمہور کے نزدیک امر کے حقیقی	"	اشارۃ انفس کی تعریف
	معنی وجوب و الزام	"	دلالت انفس کی تعریف
"	امر میں تکرار کا احتمال و تقاضہ	۴۳	ایک سوال اور اس کا جواب
۶۳	شوائع کی ایک تفریع	"	تعریف مقتضی
"	اخاف کی ایک تفریع	۴۴	مخدوف اور مقتضی کے درمیان فرق
۶۴	اقسام امر یعنی مطلق و مقید عن الوقت	۴۷	وجوہ فاسدہ کا بیان
"	قسم ثانی میں وقت کے تین درجات	۴۸	چند سوالات مع جوابات
۶۵	مقید بالوقت کے اقسام - جواب دسوال	"	وجوہ فاسدہ
۶۶	ادار کے لئے سبب کی تعیین	۴۹	ضروری تنبیہ
۶۷	انتقال سببیت میں ائمہ کا اختلاف	"	{ وصف کو شرط کے ساتھ لاشعری کرنا
۶۸	ضروری تنبیہ	"	کیسا ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۸۲	قدرت ممکنہ و میسرہ کے {	۶۸	عبارت سے ایک شبہ کا ازالہ
۸۵	اندر فسق	۶۹	مقید بالوقت کی قسم ثانی
۸۶	ضروری تنبیہ	۷۰	قسم اول اور قسم ثانی میں فرق
۸۷	دو سوال مع جواب	۷۱	تغریعات
۸۸	قدرت میسرہ پر مزید تفریع	۷۲	مقید بالوقت کی قسم ثالث
۸۹	بحث حسن لعینہ و لغیرہ	۷۳	قسم ثالث کا حکم
۹۰	دونوں کا حکم	۷۴	حج کا مشکل ہونا دو طرح ہے
۹۱	بیع لعینہ و لغیرہ	۷۵	صاحبین کے اختلاف کا اثر
۹۲	افعال حسیہ کی تعریف	۷۶	ماوربہ کی دو قسم ادا و قضاء
۹۳	افعال شرعیہ کی تعریف	۷۷	ادار و قضاء کی تعریف
۹۴	ائمہ کے مختلف اقوال	۷۸	اختلاف مشائخ
۹۵	تغریعات	۷۹	تفریع
۹۶	ایک اشکال کا جواب	۸۰	ادار کے اقسام
۱۰۱	امر و نہی کے حکم کا بیان	۸۱	ادار محض کی تعریف اور قسمیں
۱۰۲	اسباب شرائع	۸۲	ادار مشابہ بالقضاء
۱۰۳	عزیمت اور رخصت کا بیان	۸۳	قضاء کے اقسام
۱۰۴	رخصت کے اقسام	۸۴	مثل معقول اور غیر معقول کی مثال
۱۰۵	رخصت حقیقیہ اور مجازیہ کی تعریف	۸۵	ایک اعتراض کا جواب
۱۰۶	ہر ایک کی تفصیل	۸۶	تفریع
۱۱۰	نوع اول کی مثالیں	۸۷	ادار کا حقوق العباد میں جاری ہونا
۱۱۱	تفصیل نوع ثانی اور اس کا حکم	۸۸	مستغ کے اقسام
۱۱۲	تفصیل نوع ثالث و رابع	۸۹	قدرت کے اقسام
۱۱۳	رخصت اسقاط کی بحث	۹۰	تفریع
۱۱۴	رخصت اسقاط کی دو دلیلیں	۹۱	وجوب ادار و وجوب قضاء
۱۱۵	معنی رخصت	۹۲	میں فسق



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۳۲	قرآنی وحدیث میں تحقیق تقاضا {	۱۱۳	ایک سوال
۱۳۳	ہونا ہے یا نہیں	۱۱۴	جواب
"	مثبت اور منفی میں اختلاف ہے یا نہیں	"	غلام پر جمعہ واجب ہے یا نہیں
"	جرح اور تعدیل میں اختلاف کا حکم	"	غریب پر کفارۃ نذر ہے یا نہیں
۱۳۵	فصل فی المعارضة	۱۱۵	عبادت کی ضروری تشریح
۱۳۶	معارضہ اور اس کا حکم	۱۱۶	باب اقسام مسئلہ
۱۳۷	دو قیاس کے درمیان معارضہ کا کیا حکم؟	۱۱۷	حدیث مرسل اور مسند کی تعریف
۱۳۸	ان اشارہ کا بیان جس پر معارضہ نہیں	۱۱۸	اقسام مسند
"	خبر نفی اور خبر اثبات میں معارضہ	"	متواتر کی تعریف اور ان کے شرائط
۱۳۸	ایک قاعدہ کلیہ اور تفریع	۱۱۹	بحث مشہور
۱۳۹	بحث بیان	۱۲۰	خبر مشہور پر ایک سوال اور اس کا جواب
"	بیان کے اقسام خمسہ	"	خبر واحد
"	بیان تقریر و تغیر و قصیر کی بحث	۱۲۱	خبر واحد کے شرائط
۱۴۱	اخاف اور شوافع میں تعلیق {	۱۲۲	مستور الحال کے بارے میں {
"	اور شرط میں اختلاف	"	حسن بن زیاد کا فرمان {
۱۴۵	استثنا کے مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف	۱۲۳	فاستق کے بارے میں امام محمد کا قول
"	استثنا کے اقسام	"	کافر، بچہ، مجنون کی خبر
"	بحث بیان ضرورت	۱۲۴	صاحب ہوا کی روایت کو {
۱۴۷	بحث بیان تبدیل	"	قبول کیا جائیگا یا نہیں {
۱۴۸	تعریف نسخ کی شرطیں	"	خوارج اور روافض کے سلسلہ میں
۱۵۰	کتاب کو سنت سے منسوخ کرنا {	۱۲۷	راوی کے حفظ و عدالت پر کلام
"	جائز ہے یا نہیں	"	راوی مجہول ہو نقل حدیث میں {
"	تلاوت و حکم سب کا نسخ ہوگا یا بعض کا	۱۲۸	تو وہ پانچ قسم میں {
۱۵۱	نہی پر زیادتی کے بارے میں ائمہ کے اقوال	"	حدیث پر عمل کے سلسلہ میں {
۱۵۲	سنن افعالیہ کا بیان	۱۳۱	ائمہ کے مختلف اقوال {

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۸۱	تفصیل رابع	۱۵۳	طریقہ رسول کا بیان
۱۸۲	فساد وضع کا بیان	۱۵۴	صحابی کی تقلید کے بارے میں {
۱۸۳	احناف کا استدلال علیٰ مؤثرہ سے	۱۵۵	ائمہ کا زبردست اختلاف
۱۸۵	صورۃ منافیۃ کو دفع کر کے چار طریقے ہیں	۱۵۶	تقلید صحابی میں یہ اختلاف کب ہے
۱۸۸	معارضہ کی تعریف	۱۵۷	باب اجماع
"	معارضہ کے اقسام	"	کن حضرات کا اجماع مفید ہوتا ہے
"	معارضہ کی قسم اول کے اقسام	۱۵۸	اجماع کے مختلف درجات
۱۹۰	قلت کی دوسری قسم ، خلاصہ کلام	۱۵۹	تعریف قیاس
۱۹۱	مزدوری تشریح	۱۶۰	شرائط قیاس
۱۹۲	قلت کا علت ہونا	۱۶۱	شواہد کی جانب سے احناف پر اعتراضات
۱۹۳	معارضہ خالصہ کا بیان ، اول کی تفصیل	۱۶۲	شرط رابع کا بیان
۱۹۴	ثانی کی تفصیل	۱۶۳	رکن قیاس
۱۹۶	ادلہ کے اندر تضاد کو دفع کرنا	۱۶۴	عدالت کا بیان
۱۹۷	وجہ ترجیح	۱۶۵	تأثیر کی تقسیم
۲۰۱	احکام کی بحث ۱ ، احکام کے اقسام	۱۶۶	دلیل قیاس
"	احکام مشروعہ کی چار قسمیں	"	دلیل استحسان
"	حقوق اللہ کی انواع	"	اثر ظاہری و باطنی اور مزدوری تشریح
۲۰۳	مزدوری تشریح	۱۶۷	قبائل قیاس
"	احکام کی بحث ۲	۱۶۸	چار باتیں قابل ذکر
"	احکام مشروعہ کی قسم ثانی کے اقسام	۱۶۹	قیاس کا حکم
۲۰۴	تعریف سبب حقیقی	۱۷۰	تین باتیں قابل توجہ ، علت کے اقسام
۲۰۶	چند مزدوری اصول ، اصول ۱	"	طریقہ کا مطلب ، علت مؤثرہ
۲۰۷	اصول ۲	۱۸۰	دو باتیں قابل غور ، ممانعت کا بیان
۲۰۹	مزدوری تشریح ، علت کا بیان	"	ممانعت کے اقسام ، تفصیل اول
"	علت کی تعریف ، علت کے اقسام	"	تفصیل ثانی ، تفصیل ثالث

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۵۲	حیض و نفاس کی بحث	۲۱۱	مزوری تشریح
۲۵۵	مزوری تشریح	۲۱۳	تفسیر
۲۵۶	عوارض مکتبہ کا بیان	۲۱۵	ایک اصول کلی
۲۶۰	شکر کا بیان اور ان کے اقسام	۲۱۸	متعلقات احکام مشروعہ کی
۲۶۲	ہزل کا بیان	۲۲۱	قسم ثالث کے شرط کا بیان
۲۶۴	انشارات کے اقسام	۲۲۵	ایک تقریب، سوالات مع جوابات
۲۶۵	خبریات کے اقسام	۲۲۶	عقل کا بیان
۲۶۸	مزوری تشریح	۲۲۹	مسئلہ مذکورہ پر جزئیات
۲۷۰	مذاق تین جگہ حقیقت سے بدل جاتا ہے	۲۳۰	مزوری تشریح
۲۷۲	خطا کا بیان	۲۳۱	اہلیت کا بیان، اہلیت کے اقسام
۲۷۵	اکراہ کا بیان	۲۳۲	اہلیت ادا کے اقسام، چند جزئیات
۲۷۷	مذکورہ بحث کا بیان	۲۳۳	ساوی سے کیا مراد ہے؟
۲۷۹	تعریف نکرہ	۲۳۴	کے عوارض کے اقسام
۲۸۰	واو کی بحث	۲۳۵	دوسرا عوارض، تیسرا عوارض
۲۸۲	حروف عطف میں فار کی بحث	۲۳۶	تین عوارض کا بیان
۲۸۵	حروف عطف تم کی بحث	۲۳۷	نسیان نیندا اعماد کا بیان، نسیان کی تعریف
۲۸۶	غمرۃ اختلاف	۲۳۸	نیند و اعماد کی تعریف
۲۸۷	بحث لکن	۲۳۹	مزوری تشریح اور بحث رقیق
۲۸۸	او کا بیان	۲۴۰	رقیق غیر مال کی مالیت کے منافی ہے یا نہیں
۲۹۰	حق کا بیان	۲۴۱	رقیق کی وجہ سے عصمت دم پر
۲۹۲	بار کا بیان	۲۴۲	کوئی فرق نہیں پڑتا ہے
۲۹۳	سن والی کا بیان	۲۴۳	خلاصہ کلام
۲۹۵	ان کا بیان	۲۴۴	مزوری تشریح
	من، ما، کل، کما کی بحث	۲۴۵	بحث مرص
		۲۴۶	دمیت کے اقسام





# صاحب ملنخ الحسائی

یہ محمد بن محمد بن عمر حسام الدین اخیکنی رح ہیں سن وفات ۷۴۴ھ ہے

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اس کی تفصیل مختلف کتابوں میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ عَلَى نَوَالِهِ وَالصَّلَاةِ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ فَإِنَّ أَصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةُ الْكُتَابِ  
وَالسُّنَّةِ وَاجْمَاعُ الْأُمَّةِ . وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ .

ترجمہ :- بہر حال اللہ کی عطا پر اس کی حمد کے بعد اور اس کے رسول محمد اور ان کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک  
شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اور سنت اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو ۔  
تشریح :- اما بعد کی تفصیل اوائل مختصر میں آپ پڑھ چکے ہیں عہد اور صلوة آپ کی جانی پہچانی چیزیں ہیں اور قیاس کا اصول  
مذکورہ ثلاثہ سے مستنبط ہونا اوائل نور الانوار میں بالتفصیل مذکور ہے ۔

أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة وهو النظم والمعنى جيباً  
في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصاً

ترجمہ :- بہر حال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں مکتوب ہے جو آپ سے نقل  
متواتر کے ساتھ منقول ہے بغیر شبہ کے اور وہ (قرآن) عامۃ العلماء کے قول میں نظم اور معنی دونوں ہیں اور یہی ابو حنیفہؒ  
کا صحیح مذہب ہے مگر انہوں نے (ابو حنیفہؒ) نظم کو خاص طریقہ سے جواز صلوة کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ۔  
تشریح :- یہاں سے مصنف کتاب کی تعریف بیان کرتا ہے ۔ اگر قرآن کو علم کے درجہ میں رکھا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی  
اور تعریف حقیقی کی ابتداء المنزل سے ہوگی اور اگر قرآن کو لغوی معنی میں لیا جائے مفروق یا مقروء کے معنی میں تو یہ کلمہ تعریف  
میں بمنزلہ جنس ہے اور باقی فصول میں ۔



المنزل، نے کتب غیر سماویہ کو خارج کر دیا اور علی المرتضیٰ نے قرآن کے علاوہ دیگر کتب سماویہ کو خارج کر دیا، المکتوب فی المصاحف، سے وہ آیات خارج ہو گئیں جو منسوخ التلاوة ہیں، المنقول عنہ نقل من تراجم بلاشبہ سے وہ قرار خارج ہو گئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی بن کعب کی قرأت فاقطعوا ایمانہما اور بلاشبہ متواتر کی تاکید کیلئے ہے۔  
اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ تعریف مذکور فقط الفاظ برصادق آتی ہے؟ تو کیا قرآن فقط الفاظ کا نام ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے تو آخر حقیقت کیا ہے؟

تو اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ و معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور تعریف میں اوصاف مذکورہ جیسے الفاظ کے ہیں وہ تقدیر معنی کے بھی اوصاف ہیں، جب الفاظ پائے جائیں گے معنی خود بخود پائے جائیں گے۔ البتہ معنی کے پائے جانے سے الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں، دائرۃ لغت زبیر الاولین، اس پر دال ہے۔ بہر حال عامۃ العلماء کا یہی مسلک ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کا مجموعہ ہے اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا مذہب ہے۔ ممکن ہے جو منقول ہے کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قرأت کو جائز قرار دینا وہ برنار غدر ہے کیونکہ وہ بحر نو حید میں مستغرق تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں پھنس کر مقصود اصلی کو جو مناجات مع اللہ ہے نہ کھو بیٹھے، یعنی انہوں نے الفاظ کو جواز صلوة کے حق میں رکن غیر لازم قرار دیا ہے مگر یہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے اور قول مرجوع الیہ یہی معنی یہ قول ہے یعنی عدم جواز صلوة اور یہی صاحبین کا مذہب ہے۔ خلاصہ کلام۔ یہاں تک کتاب اللہ کی جامع مانع تعریف ہو گئی۔  
تنبیہ:- یہاں ملا جیوں نے جو کلام لفظی اور نفسی کی بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے کیونکہ یہاں معنی سے مراد ترجمہ ہے نہ کہ کلام نفسی۔ فیہ مافیہ فتشکر،

وَأَقْسَامُ النُّظُورِ وَالْمَعْنَى فَيَمُوجِعُ إِلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ -

ترجمہ:- اور نظم و معنی کے اقسام احکام شرع کی معرفت کی جانب رجوع کے بارے میں چار ہیں۔  
تشریح:- یہاں سے مصنف کتاب اللہ کی تقسیم بیان کرتا ہے جو چار ہیں، اور چونکہ قرآن کریم ٹھاپیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کے عجائب و غرائب کی انتہا نہیں ہے اس لئے تقسیمات بیشمار ہیں مگر سبک بحث کرنا یہاں مقصود نہیں بلکہ ان تقسیمات سے بحث کرنا مقصود ہے جنکا تعلق احکام شریعت کی معرفت سے ہے اور وہ چار ہیں فیما یجوز الخ کہہ کر مصنف نے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تنبیہ:- یہاں اقسام تقسیمات کے معنی میں ہے ورنہ اقسام چار نہیں ہیں تقریباً بیس ہیں۔  
تنبیہ:- دلیل حصر یہ ہے کہ تقسیم میں وضع کا لحاظ ہوگا یا دلالت کا یا استعمال کا۔ اول تقسیم اول ہے اور ثانی میں ظہور و خفا کا اعتبار ہوگا یا نہیں اول تقسیم ثانی اور ثانی رابع ہے اور اگر استعمال کا لحاظ ہو تو تقسیم ثالث ہے



ملاحظہ ہوئے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ کتاب میں یا تو معنی سے بحث ہوتی ہے یا لفظ سے اول رابع ہے پھر بحسب الاستعمال بحث ہوتی یا بحسب الدلالة اول ثالث ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوتا یا نہیں اول ثانی اور ثانی تقسیم اول ہے۔

الْأَوَّلُ فِي وُجُوهِ النَّظَرِ صِغَةً وَلَفْظًا وَهِيَ أَرْبَعَةٌ -

ترجمہ :- تقسیم اول باعتبار وضع اقسام نظم کے بیان میں ہے اور یہ اقسام چار ہیں۔  
تشریح :- جس طرح زید میں حیوان ناطق موجود ہے اور اس کے مخصوص شخصیات ہیں جو اس کو دوسرے ممتاز کرتے ہیں اسی طرح مثلاً صُرب میں مادہ صُرب بھی موجود ہے اور اس کی مخصوص بناوٹ اور شخص موجود ہے جو اس کو دیگر صیغوں سے ممتاز کرتا ہے۔ لفظ لغت کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے موضوع ہو جب وہ موضوع ہوگا تو اس کے اندر مادہ بھی ہوگا اور اس کی مخصوص بناوٹ بھی ہوگی جس کو یہاں صیغہ سے تعبیر کیا گیا ہے مگر چونکہ بناوٹ اور شخص کے مفہوم کو صیغہ نے ادا کر دیا ہے اس لئے لغت کو ہیئت و بناوٹ کے معنی سے مجرد کر کے فقط مادہ کے معنی میں لیا جائیگا اور چونکہ لفظ موضوع میں صیغہ اور لغت دونوں موجود ہیں اس لئے وضع کو صیغہ اور لغت سے تعبیر کر دیا گیا ہے تو صیغہ اور لغت کے معنی ہوئے و ضما کے، وجہ بمعنی طرق و اقسام و انواع، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ تقسیم اول میں باعتبار وضع انواع نظم سے بحث کی جائے گی اور وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، اب مصنف آگے خاص کی تعریف کرتا ہے۔

الْحَاصِّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَكُلِّ إِسْمٍ وَضِعَ لِمُسْتَمْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ

ترجمہ :- خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو افراد کے طریقہ پر معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر ایسا اسم ہے جو افراد کے طریقہ پر معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

تشریح :- وضع کی قید سے پہل خارج ہو گیا اور معلوم کی قید سے جب کہ اس سے مراد معلوم المراد ہو مشترک خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر اس سے مراد معلوم البیان ہو تو پھر مشترک علی الافراد کی قید سے خارج ہوگا اور اسی قید سے عام خارج ہو گیا کیونکہ عام اور مشترک میں افراد سے افراد نہیں ہوتا تعریف اول میں خصوص الجنس اور خصوص النوع داخل ہو گئے اور دوسری تعریف مخصوص العین کیلئے اول کو معنی اور ثانی کو موسمی سے تعبیر کیا ہے، خلاصہ کلام خاص کے مفہوم میں تو حد و افراد ملحوظ ہے، اور عام کے اندر تعدد ملحوظ ہے اگر خاص میں تعدد کہیں دکھائی دے تو وہ معنی موضوع لہ کے افراد و جزئیات کی وجہ سے ہوگا اور عام میں تعدد براہ راست ہوتا ہے



جیسے انسان کہ اس کا موضوع لاہموم کی حیوان ناطق ہے جس کے افراد کثیرہ ہیں لیکن معنی میں افراد تو واحد ہے بخلاف مسلمان کے کہ اس میں سکر سے تعدد ہے اول خاص اور ثانی عام ہے۔

وَالْعَامُّ وَهُوَ كُلُّ نَفْظٍ يَنْتَظِعُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظًا وَمَعْنَى -

ترجمہ :- اور عام ہر ایسا لفظ ہے جو شامل ہوتا ہے اسمیات کی ایک جماعت کو لفظاً یا معنی۔  
تشریح :- ۱۔ یعنی عام براہ راست افراد پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کے موضوع لہ میں تعدد ہوتا ہے پھر اس تعدد کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور ایک معنوی تمام صیغے جمع میں تعدد لفظی ہے اور جیسے من اور نا، قوم، اور رہط میں تعدد معنوی ہے

وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قِطْعًا وَيَقِينًا كَالْخَاصِّ فِيمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ

ترجمہ :- اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم کو واجب کرتا ہے ان افراد کے متعلق جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعیت یقین کے طریقہ پر جیسے خاص ان افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک اختلاف ہے امام شافعی کا۔  
تشریح :- یہاں سے مصنف عام کا حکم بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے ایسے ہی عام بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے البتہ جب عام میں سے کسی دلیل مخصوص کیوجہ سے کچھ افراد کو خاص کر لیا جائیگا تو اس وقت عام مخصوص منہ البعض کے اندر ظنیت پیدا ہو جائے گی لیکن دلیل مخصوص سے پہلے وہ اپنی قطعیت پر برقرار رہے گا۔

تنبیہ :- بعض حضرات عام کے اندر توقف کو واجب کہتے ہیں یعنی جب تک کوئی دلیل معین قائم نہ ہو جائے تو چونکہ اعداد جمع میں اختلاف ہے لہذا عام کسی حکم کو واجب نہیں کریگا اور بعض حضرات نے کہا کہ واحد کا صیغہ ایک پر اور جمع کا تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد موقوف ہوں گے قیام دلیل تک، اور امام شافعی رحمہ قطعیت کا انکار کر کے عام کی ظنیت کے قائل ہیں مصنف نے یوجب الحکم کہہ کر فریق اول کی تردید کی اور فیما تناولہ کہہ کر فریق ثانی کی اور قطعاً و یقیناً کہہ کر امام شافعی رحمہ کی۔

إِلَّا أَنَّهُ إِذَا حَقَّقَ خُصُوصَ مَعْلُومٍ أَوْ مَجْهُولٍ كَأَيَّةِ الرِّبَا فِي الْبَيْعِ فَحَيُّنَ ذِي يُوجِبُ الْحُكْمَ عَلَى تَجَوُّزِ أَنْ يَظْهَرَ الْخُصُوصُ فِيهِ تَبْعِيلُهُ أَوْ تَفْسِيرُهُ

ترجمہ :- مگر جب کہ لائق ہو جائے عام کو دلیل مخصوص معلوم المراد یا مجہول المراد جیسے آیت ربوا ہے بیع میں پس اس

وقت یہ عام مخصوص منہا بعضی حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر ہو جائے کوئی مخصوص اس میں (عام میں) مطلق کی تعلیل یا مضبوطی کی تفسیر ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف یہ بیان فرماتے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل خاص سے عام کے اندر تخصیص ہو جائے تو اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور اس میں ظہور آجائے گی اور یہ صرف اس وقت حکم کو واجب کرے گا لیکن اس احتمال کے ساتھ ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد اس میں سے خاص کئے گئے ہیں ہو سکتا ہے اس دلیل کے تحت میں کچھ اور بھی افراد آجائیں اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے فرمان باری ہے فَاَتَقُولُوا الْمَشْرُكِينَ، یہ عام ہے جس میں تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے مگر وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ، کیونکہ اس میں تخصیص کی گئی اور چونکہ نفوس میں اصل تعلیل ہے لہذا اس کی علت نکالی گئی جو کہ جنگ سے عجز ہے اس علت کی وجہ سے کفار غوثیں، بچے، بوڑھے، اندھے اور راہین بھی خاص کر لئے گئے اور اس تخصیص میں مطلق کی تعلیل کا دخل ہے، اور جیسے أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّوْجَ، کہ لفظ بیع عام ہے لام جنس داخل ہونے کی وجہ سے یا لام استفراق کی وجہ سے اور ربوا کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہے یہ مخصوص مجہول ہے کیونکہ ربوا کے معنی فضل اور زیادتی کے ہیں اور فضل ہی کی وجہ سے بیع مشروع ہوئی تو اگر مطلق فضل حرام ہوتا تو بیع کا دروازہ بند ہو جاسیگا، معلوم ہوا یہاں مطلق فضل مراد نہیں بہر حال دلیل مخصوص مجہول ہے۔

جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان الحنطة بالحنطة الخ سے بیان فرما دیا، بہر حال اب شارع یعنی مفسر کے کلام سے جب اس کی تفسیر ہو گئی اب یہ مجہول نہیں رہا بلکہ ایسا معلوم ہو گیا کہ مخصوص معلوم کے مثل محض تعلیل ہو گیا، لہذا صنفیہ نے قدر و جنس علت نکالی اور ان اشیاء سے کے ساتھ چاول، مکی وغیرہ کو بھی لاحق کر دیا گیا، تنبیہ، تجوز بمعنی احتمال ہے۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيهِ مَعَانٍ أَوْ أَسَامٍ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِنِّظَامِ: وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرَطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهِ وَالْمَاوِلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُمْتَرَكِ بَعْضُ جُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى أَحْتِمَالِ الْغَلْطِ۔

ترجمہ: اور مشترک وہ ہے جس میں چند معانی یا اسمیات کا اشتراک ہو نہ کہ شمول کے طریقہ پر اور حکم اس کا اس میں توقف کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ میں سے بعض رائج ہو جائیں۔

اور موول وہ ہے کہ رائج ہو جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال پر۔

یہاں سے مصنف راجح مشترک کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سے معانی یا بہت سے افراد کو شامل ہو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر۔

تشریح: مشترک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر مفہوم کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید یہی مراد ہو۔ بہر حال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے۔ مَا اشْتَرَكَ فِيهِ الخ کی قید سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ





اس میں اشتراک نہیں ہے اور لا علی سبیل الانتظام کی قید سے عام خارج ہو گیا اس لئے کہ عام میں شمول و اختیام ہوتا ہے پھر مشترک کی دو قسمیں ہیں جن کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے، ایک وہ جن میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہیں، سیرابی اور پیاس دونوں کیلئے موضوع ہے اور دوسرے وہ جس میں سمیات و افراد و اسمی کا اشتراک ہوتا ہے یعنی اس میں اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے اعیان خارجیہ، سورج، گھٹنے، باندی اور سونے کے درجیان مصنف نے اول کو معانی اور ثانی کو اسام سے تعبیر کیا ہے۔

وحکمہ، سے مصنف مشترک کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اس کا حکم توقف ہے تاکہ اس میں تامل کیا جاسکے اور معانی مختلف میں سے بعض معنی کی تعیین ہو سکے جیسے لفظ قمر مشترک ہے حیض اور طہر کے درمیان پھر اس میں تامل کیا تو حیض کے معنی متعین ہو گئے جس کی مختلف وجوہات ہیں مثلاً لفظ ثلثہ میں تامل کیا اور قر کے معنی میں تامل کیا تو اس سے حیض کے معنی کی تعیین ہو گئی، پھر مشترک میں سے جب غالب رائے یعنی ظن غالب سے کسی معنی کی تعیین ہو گئی تو اب اس کو مؤول کہتے ہیں، پھر یہاں مصنف کا مآقہ من المشرق فرمانا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ یہ اس مؤول کی تعریف ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے ورنہ مشکل و محمل و غمی کا جب خفاہ زائل ہو جائے اس کو مؤول کہتے ہیں لیکن وہ بیان کے اقسام میں سے ہے اور یہ وضع کی اقسام میں سے پھر مؤول میں ظن غالب کا حصول خواہ خبر واحد سے ہو یا قیاس سے یا نفس صیغہ اور سیاق و سباق میں تامل کرنے سے پھر مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس میں احتمال خطا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو بات ثابت ہوئی ہے حق اسکے خلاف ہو لہذا مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

### وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وَجُوهِ الْبَيَانِ بِذَلِكَ النُّظْمِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ

ترجمہ: اور دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام میں اور یہ سب ہیں۔  
تشریح: مصنف تقسیم اول سے فراغت کے بعد تقسیم ثانی کا آغاز فرما رہے ہیں یعنی تقسیم اول میں جس وضع کا ذکر ہے اس وضع کے اعتبار کے ساتھ ساتھ تقسیم ثانی میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنی کا ظہور کس انداز کا ہے اس کی چار قسمیں ہو گئیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، و جہر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اب دیکھا جائیگا کہ اس میں احتمال تاویل و تخصیص ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کلام اس مقصود کے لئے بیان کیا گیا ہے یا نہیں اول نص اور ثانی ظاہر ہے اور اگر اس میں احتمال تاویل نہ ہو تو اس میں احتمال نسخ و تبدیل ہے یا نہیں اول مفسر اور ثانی محکم ہے اب مصنف ہر ایک کی تعریف کریں گے۔

### الظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمَرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيغَةِ

ترجمہ: ظاہر وہ ہے کہ جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

تشریح :- یعنی کلام کو سنتے ہی بشرطیکہ وہ اہل زبان سے ہو مراد کلام سمجھ جائے۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا زِدَادٌ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنَى فِي الْمَتَكَلِّفِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَأَلْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ الْآيَةِ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِإِدْنِهِ سِيْقَ الْكَلَامِ لِاجْتِبَاءِ

ترجمہ :- اور نص وہ ہے جو ظاہر پر باعتبار وضاحت کے زیادہ ہو متکلم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان باری تعالیٰ فآلکحوا ما طاب لکم من النساء ہے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے اباحت نکاح کے سلسلہ میں نص ہے عدد کے بیان میں اس لئے کہ کلام اسی عدد کے لئے چلا یا گیا ہے۔

تشریح :- نص میں کلام کو اس مقصد کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوق نہیں ہوتا فآلکحوا ما طاب لکم اباحت نکاح کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدد کے لئے نص ہے کما ہو ظاہر

وَالْمُفَسِّرُ وَهُوَ مَا زِدَادٌ وَضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى فِيهِ إِحْتِمَالُ التَّخْصِصِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجِدَا لِلْمَلَكَةِ كُلَّهُمَا أَجْعَلُونَ وَحُكْمُهُ الْإِجَابُ قَطْعًا بِإِحْتِمَالِهِ تَخْصِصٍ وَلَا تَأْوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النِّسْخَ

ترجمہ :- اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہو باعتبار وضاحت کے نص پر کہ باقی نہ ہو اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال جیسے فرمان باری فسجدوا للملکۃ کلہما اجعلون حکمہ الاجاب قطعاً بلا احتمال رکھا ہے۔

تشریح :- مفسر میں نص سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے فسجد الملکۃ لہ میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اس احتمال کو کلمہ سے دور کر دیا پھر احتمال تھا کہ یکے بعد دیگرے اور مقامات مختلفہ پر سجدہ کیا ہو اس کو اجعون نے ختم کر دیا، لیکن مفسر میں احتمال نسخ ہوتا ہے مگر احتمال نسخ آخرت کے زمانہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرت کے بعد پورا قرآن حکم ہے جس میں احتمال نسخ نہیں ہے۔

تنبیہ :- یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں خود ہی احتمال نسخ نہیں ہے ورنہ کذب باری لازم آئے گا لیکن ظاہر ہے کہ اصل کلام متصل نسخ ہے اگر خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرفوع ہو گیا ہو اس کی بہترین مثال اللہ کا یہ فرمان ہے قاتلوا المشرکین کافۃ، کہ اس میں احتمال نسخ و تبدیل ہے کما لا یخفی، پھر مفسر کا حکم بتایا کہ بلا احتمال تخصیص و تاویل یہ حکم قطعی کو ثابت کرتا ہے۔

فَإِذَا زَادَ قُوَّةً وَأُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّبْدِيلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

ترجمہ :- پھر جب کہ مفسر زیادہ ہو جائے باعتبار قوت کے اور مضبوط ہو جائے اسکی مراد تبدیل سے تو نام رکھا جائے گا اس کا محکم ۔  
تشریح :- یعنی جب اس کے اندر سے احتمال نسخ و تبدیل بھی ختم ہو جائے تو اس کو محکم کہتے ہیں جیسے إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ لَشُعَيْبٍ رَجُلًا مِّنْهُ لِيُذَكِّرَ أَهْلَ قَوْمِهِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ عِزِّ الْجَبَرُوتِ وَلَيْسَ لَهُ كَلِمَةٌ تَكْفُرُ بِهِمْ لَبَّاسًا كَذِبًا (الحجرات) اور جیسے الْجِهَادُ مَا ضَمَّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (الحديث) دونوں میں کسی نسخ و تبدیلی کا احتمال نہیں ہے ۔

وَأَمَّا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِي مُوجِبِ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ عِنْدَ التَّعَارُضِ أَمَّا الْكُلُّ فَيُوجِبُ ثَبُوتَ مَا  
انْتِظَمَ يَقِينًا

ترجمہ :- اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اسماء کے موجب کے اندر تعارض کے وقت بہر حال کل پس واجب کرتے ہیں اس چیز کے ثبوت یقینی کو جس کو یہ شامل ہیں ۔  
تشریح :- تقسیم ثانی کے تحت اقسام اربعہ قطعی اور لقی ہیں ان سے جو بات ثابت ہوگی وہ بالکل یقینی ہوگی البتہ اگر ظاہر ان میں کہیں تعارض ہو جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہوگی یعنی ظاہر و لقی میں تعارض ہو جائے تو ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر لقی اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو لقی کو چھوڑ دیا جائیگا اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو مفسر کو چھوڑ دیا جائیگا ظاہر اور لقی کے تعارض کی مثال وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا رَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كَظَاهِرٍ تَارِبًا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ حتمی عورتوں سے چاہو نکاح کر لو چاہی کی قید نہیں اور فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ الْآيَةُ یہ آیت لقی ہے بیان عدد کے سلسلہ میں کہ صرف چار تک نکاح کر سکتے ہو تو ظاہر کو چھوڑ دیا گیا اور لقی کے اوپر عمل کیا گیا مثال لقی اور مفسر کے درمیان تعارض کی ، المستحاضة تتوضأ لكل صلوة اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی یہ حدیث لقی ہے اور دوسری حدیث المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر ہے یہی ضعیف کا مستدل ہے ، لہذا معذوران کے یہاں ہر وقت کے لئے ایک وضو کرے گا مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال واشہد وذوی عدل منکم اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ محدود فی القذف بھی چونکہ عادل ہے اس لئے اہل کی گواہی قبول ہو سکتی ہے اور ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا سے معلوم ہوا کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی بہر حال یہاں مفسر اور محکم کے درمیان تعارض

سبق نمبر ۵ :- وَلِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَضْدَادٌ تَقَابُلُهَا :- ترجمہ :- اور ان اسماء کے لئے

کچھ اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں ۔  
تشریح یعنی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں کیونکہ ظہور میں کمی بیشی ہے تو ان کے چار مقابل ہیں جن کے خفا اور

اور پوشیدگی میں کی بیشی ہے اور وہ چار یہ ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ جن کی تعریف ابھی سامنے آرہی ہے۔

فَضْلُ الظَّاهِرِ الْخَفِيِّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّفَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِطَلَبٍ كَأَيْتِهِ لَمْ يَسْرُ  
فَانْهَافُ خَفِيَّةٍ فِي حَقِّ الطَّرَاقِ وَالنَّبَاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخِرٍ يُعْرِفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ الْمَنْظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ  
أَنَّ اخْتِفَاءَ كَلِمَتِيَّةٍ أَوْ نَقْصَانَ فَيُظْهِرُ الْمُرَادُ مِنْهُ

ترجمہ :- پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کا غیر ہو جو حاصل نہوسکے مگر طلب کے ساتھ جیسے آیت سرتہ کہ خفی ہے طرار اور نباش کے حق میں ان دونوں کے مخصوص ہونے کی وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ جس کے ساتھ یہ معروف ہیں اور اس کا حکم اس میں نظر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا پوشیدہ ہونا زیادتی کیوجہ سے ہے یا نقصان کیوجہ سے پس ظاہر ہو جائے مراد اس کی۔

تشریح :- خفی کے اندر مراد خفی ہوتی ہے اور خفا کا سبب صیغہ نہیں ہے بہر حال مراد معلوم ہو جائے گی مگر اس میں کچھ طلب اور جستجو کی حاجت پیش آئیگی جیسے فرمان باری السارق والسارقة، فاقطعوا الخ اس آیت سے طرار اور نباش (جب کتر اور کفر چور) کا حکم معلوم نہیں گویا کہ آیت ان دونوں کے بارے میں خفی ہے اسی لئے انکو سارق نہیں بلکہ طرار اور دوسرے کو نباش کہتے ہیں جب ہم نے اس میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ سرتہ کے معنی ہیں غیر کے مال محفوظ کو مکان محفوظ ہے چرانا اور طرار کے اندر یہ معنی موجود ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں تو اس کا ہاتھ کاٹنا باندھنا بد رجہ اولی معلوم ہو گیا مگر نباش کے اوپر سرتہ کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ جرز سے چوری نہیں پائی گئی بہر حال نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اس میں سرتہ کے معنی میں کمی ہے، خفی کی مثال اس شخص جیسی ہے جو کسی عارضی جلد سے شہر میں چھپ گیا ہو لباس مہبت کو بدے بغیر۔

وَصَدُّ النَّصِّ الْمَشْكَلِ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِذُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ  
وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ :- اور نص کی ضد مشکل ہے اور وہ وہ ہے جس کی مراد حاصل نہوسکے مگر اس میں تأمل کے ساتھ بعد طلب کے اس کے داخل ہونے کی وجہ سے اپنے شکلوں میں اور اس کا حکم اس میں تأمل کرنا ہے طلب کے بعد۔

تشریح :- مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وضع قطع بد لکروگوں کے درمیان چھپ جائے تو اس میں خفی ہے زیادہ خفا ہے اس لئے اس میں دو نظروں کی حاجت پیش آتی ہے، اول طلب کی پھر تأمل کی جیسے فرمان باری فَأَوَّاخِرُكُمْ أَنِّي شَرُّهُمْ، ہم نے ان کی خفی کے معنی طلب کئے تو کبھی تو یہ من این کے معنی میں آتا ہے جیسے قال یخبریمُ أَنِّي لَكِ بِنَاءٌ، تو یہ من این کے معنی میں ہے اور کبھی ان کی کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے ان یكون لی غلام، کہ یہ



کیف کے معنی میں ہے اول صورت میں معنی یہ ہوتے ہیں جدھر کو چاہو جاؤ یعنی چاہے قبل میں جاؤ یا دبر میں جس سے یہ معلوم ہوگا کہ اپنی بیوی سے لواطت جائز ہے اور دوسری صورت میں معنی ہونگے کہ جس کیفیت پر چاہو قبل میں جماع کر سکتے ہو پھر ہم نے بعد طلب کے لفظ حرث میں تامل کیا تو کیف کے معنی متعین ہو گئے کیونکہ کھیت میں جانیکا علم ہے اور حرث فرج ہے نہ کہ دبر کیونکہ وہ تو کوڑی ہے لہذا اس صورت میں بیوی سے لواطت کی حرمت ثابت ہوگی۔

وَصِدًّا لِّمُفَسِّرِ الْمُجْمَلِ وَهُوَ مَا ازْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي فَاشْتَبَهَ الْمَلْدُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرِكُ الْإِبْدَانِ  
مِنْ جِهَةِ انْحِمَالِ كَايَةِ الرِّبَا، وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ عَلَى اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ الْمَلْدِ بِهِ إِلَى أَنْ يَأْتِيَ  
الْبَيِّنَاتُ

ترجمہ :- اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور وہ وہ ہے جس میں معانی کا ازدحام ہو جائے بس اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبه ہو جائے کہ جس کو نہ جانا جائے مگر مجمل کی جانب سے بیان کی وجہ سے جیسے آیت ربو اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد پر یہاں تک کہ اس کے سامنے بیان آجائے۔  
تشریح :- مجمل کے اندر معانی کثیرہ کا ازحام ہونا تاہے جبکہ شارح یا مجمل کی جانب سے بیان و تفسیر نہ آجائے اس کو جانا نہیں جاسکتا جیسے اقیما الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ اور حرم الربوا، کہ صلوٰۃ کے بہت سے معنی ہیں، یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی زکوٰۃ کے معنی بڑھوتری کے ہیں مگر یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی آیت ربو میں اجمال ہے، بہر حال ان سب کو نبی علیہ السلام نے بیان فرمادیا اور ان میں جو اجمال تھا اس کی تفسیر فرمادی اور آیت ربو کی تفسیر اس حدیث سے فرمائی جس میں اشیاء ستہ کا ذکر ہے، پھر مجتہدین نے اس میں تامل کیا اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے قدر و جس کو علت ربو قرار دیا اور کسی نے طعم و ثمنیت کو اور کسی نے اقیان و اذخار کو۔

مجل کا حکم یہ ہے کہ تفسیر کے آنے سے پہلے یہ اعتقاد رکھا جائیگا کہ اس کی جو بھی مراد ہو وہ حق ہے، مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وطن سے نکل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل گیا ہو جس کو بغیر پوچھے تلاش کرنا مشکل ہو۔

وَصِدًّا لِّلْمُحْكَمِ الْمُشْتَبَاهِ وَهُوَ مَا لَطَرِقَ لِدَارِكِهِ أَصْلًا حَتَّى سَقَطَ ظَنُّهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ أَبَدًا  
عَلَى اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ الْمَرَادِ بِهِ

ترجمہ :- اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور وہ وہ ہے جس کو جاننے کا بالکل کوئی طریقہ نہ ہو، یہاں تک کہ اس کی طلب ساقط ہو جائے اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے ہمیشہ اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد کے ساتھ۔  
تشریح :- متشابہ ایسا ہے جیسے کوئی مفقود شخص ہو اور اس کے ہم عمر لوگ ختم ہو گئے ہوں کہ اب ملنے کی امید



نظم ہوگئی ہو یہی حال تشابہ کا ہے کہ اس کی مراد بالکل معلوم نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی طلب کی جا سکتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں ۱۔  
حروف مقطعات جنکے معنی بھی معلوم نہیں ۲۔ معنی معلوم ہیں مراد معلوم نہیں جیسے ید اللہ اور وجر اللہ وغیرہ بہر حال انکی طلب  
منوع اور اعتقاد حقانیت ضروری ہے ۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وُجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ النِّظْمِ وَجَرَّيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ  
الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّوِيحُ وَالْكُنَايَةُ

ترجمہ :- اور قسم ثالث اس نظم کے استعمال کے طرق کے بیان میں اور اس نظم کے جاری ہونیکے بیان میں بیان کے  
باب میں اور یہ چار میں حقیقت اور مجاز، مرتج اور کنایہ ۔  
تشریح :- کتاب اللہ کی چار تقسیمیں ہیں جن میں سے ماقبل میں دو کا ذکر آچکا ہے یہاں سے تیسری تقسیم کا ذکر ہے اس  
کے اندر یہ دیکھا جاتا ہے کہ استعمال کرنے والے نے لفظ کہاں استعمال کیا ہے موضوع لہ میں کیا ہے یا اسکے غیر میں  
اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر لفظ جس معنی میں مستعمل ہے کبھی تو اس معنی میں انکشاف و ظہور ہوتا ہے اور کبھی استعار  
و پوشیدگی ہوتی ہے اول کو مرتج اور ثانی کو کنایہ کہا جاتا ہے ۔ مصنف نے استعمال سے اولین کی جانب اور جریان  
سے آخرین کی جانب اشارہ کیا ہے پھر اولین و آخرین کے درمیان تباہی نہیں ہے بلکہ حقیقت و مرتج نیز مجاز و مرتج و  
کنایہ کا اختلاط جائز ہے ۔

فَالْحَقِيقَةُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ وَالْمَجَازُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ  
لِاتِّصَالِ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشَّجَاعِ اسَدًا اَوِ الْبَلِيدِ حِمَارًا اَوْ ذَاتَا كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ  
سَمَاءً وَالْاِتِّصَالَ سَبَبًا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَهُوَ لَوْعَانِ ۔

ترجمہ :- پس حقیقت نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس سے اس معنی کا جس کے لئے اس کو وضع کیا  
گیا ہے اور مجاز نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے جس سے اس معنی کے غیر کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے  
ان کے درمیان اتصال کی وجہ سے یا تو اتصال معنوی اعتبار سے ہو جیسے بہادر کا نام شیر اور یو قوف کا نام گدھا  
رکھنے میں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھنے میں اور اتصال سبب کے اعتبار سے اسی قبیل سے ہے  
اور اس کی دو قسمیں ہیں ۔

تشریح :- جب لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر لفظ کو وضع کیا گیا ہے  
کسی معنی کے لئے اور استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں تو اس کو مجاز کہتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں معنی کے درمیان



کچھ مناسبت و کنکشن ہو جس کو بالفاظ دیگر علاقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے صاحب سلم فرماتے ہیں ولا بد من علاقۃ ان کانت تشبیہا باستعارۃ والا فجاز مرسل و معرودہ فی اربعۃ و عشرين نوعا تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو الکلام المنظم ص ۱۱ یعنی لفظ کو بطور مجاز کے دوسرے معنی میں استعمال کرنے کے لئے کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے پھر اگر وہ علاقہ، علاقہ تشبیہ ہو تو اس کو اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں ورنہ مجاز مرسل کہتے ہیں جس کے چوبیس علاقے ہیں جن کی تفصیل ہم الکلام المنظم میں بیان کر چکے ہیں۔

سُلم شریف میں جبکہ تشبیہ کا علاقہ کہا ہے اس کو حسائی میں اتصال معنوی سے تعبیر کیا گیا ہے اور مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال ذاتی اور ضروری سے تعبیر کیا جاتا ہے گو یا کہ اتصال معنوی اور ذاتی میں یکپس کے یکپس علاقے داخل ہو گئے ہیں، اتصال معنوی، ایسی کسی وصف کے اندر دونوں کا اشتراک ہو جیسے بہادر کو شیر کہنا کہ دونوں کا وصف شجاع میں اشتراک ہے اور جیسے بیوقوف آدمی کو گدھا کہنا کہ دونوں کا وصف حماقت میں اشتراک ہے اتصال ذاتی اور ضروری کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ مجاورت اور پڑوس کا تعلق ہو جیسے مظر اور بادل کہ دونوں میں مجاورت ہے اور بلندی کی جانب میں دونوں مجاورت کا پہلو لئے ہوئے ہیں حال اور محل میں بھی مجاورت کا تعلق ہے، خلاصہ کلام مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو یہی حال ہے اسی لئے مصنف فرماتے ہیں اور جو اتصال و تعلق علاقہ مسببت اور مسببت کے اعتبار سے ہے اس میں بھی اتصال ذاتی اور ضروری پایا جاتا ہے پھر اس اتصال کی دو قسمیں آتی ہیں۔

۱۔ سبب اور مسبب کا اتصال ۲۔ علت اور معلول کا اتصال۔ مصنف کو مجاز کے تمام علاقوں سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ اتصال ذاتی کے انہیں دو علاقوں سے بحث کریں گے کیونکہ ان دونوں سے بہت احکام شرعیہ متعلق ہیں، بخلاف اتصال معنوی کے کہ اب اس سے بالکل بحث نہیں کریں گے، بلکہ وہ اتصال جو سبب کے اعتبار سے ہے جس کی دو قسمیں ہیں انہیں دونوں قسموں میں سے مصنف بحث کریں گے فرماتے ہیں۔

**سبق نمبر ۷** أَحَدُهُمَا اتِّصَالَ الْحَكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمَلِكِ بِالشَّرَاءِ وَإِنَّهُ يُوجِبُ سِعَارَةً مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تَشْرَعْ إِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحَكْمُ لَا يَنْبَغُ إِلَّا بِعِلَّتِهِ فَاسْتَوَى اتِّصَالُ فِعْلِ اتِّسَاعَارَةٍ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا فَمِنْ قَالَ أَنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرَيْتُ نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَيْتُ النِّصْفَ الْآخَرَ يَعْتَقُ هَذَا النِّصْفَ الْآخَرَ وَلَوْ قَالَ أَنِ مَلَكَتُ لَا يَعْتَقُ مَا لَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِي مِلْكِهِ فَإِنَّ عَنِّي بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ لَعَمَلُ نِيَّتِهِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لَكِنْ فِيمَا فِيهِ تَخْفِيفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً

ترجمہ :- ان دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جیسے ملک کا اتصال شرار سے اور (نوع اول) طرفین سے استعارہ کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ علت مشروع نہیں ہوتی مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کی وجہ سے تو اتصال برابر ہو گیا تو استعارہ عام ہو گا اور اسوجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے



میں جس نے کہا ان اسرتِ عدا فہو خیر پھر اس نے غلام کا نصف خریدا اور اس کو بیچ دیا پھر نصف آخر خریدا تو نصف خریدا ہو جائیگا اور اگر اس نے کہا ان ملکیت تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ملکیت میں کل جمع نہ ہو پس اگر مراد لیا اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو دونوں جگہ اس کی نیت پر عمل کیا جائیگا لیکن جس جگہ میں اس پر تخفیف ہو تضار میں سبکی تصدیق نہیں کی جائیگی اور دیانۃ تصدیق کی جائے گی۔

تشریح :- ماقبل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اتصال ذاتی اور صوری میں مجاورت کا تعلق ہوتا ہے وہ مجاورت کا تعلق مجاز مرسل کے تمام علاقوں میں ہے انہیں علاقوں میں سے بہت و مسببت اور علیت و معلولیت کا علاقہ ہے جن میں آپس میں مجاورت کا نکش ہے اور علت و معلول کے درمیان مجاورت ظاہر ہے کہ علت کے آتے ہی معلول کا ظہور ہوتا ہے اور ایسے ہی سبب بھی مفعلی فی الجملہ الی المسبب ہوتا ہے تو ان کے درمیان بھی مجاورت ظاہر ہے لہذا اتصال ذاتی اور صوری کے انہیں دو علاقوں سے مصنف یہاں بحث کریں گے۔ علت جب بھی پائی جائے گی معلول ضرور پایا جائیگا اور معلول جہاں بھی پایا جائے گا تو اس کی علت بھی ضرور ہوگی بالفاظ دیگر یہاں اقتدار جانیہ سے ہے یعنی دونوں کے درمیان اتصال مضبوط اور ٹکڑا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان اتصال اتنا مضبوط نہیں ہے کیونکہ سبب مسبب پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے البتہ مسبب سبب کا محتاج ہے ہر حال جب یہ معلوم ہو گیا کہ اتصال علت و معلول میں قوی ہے اور سبب مسبب میں کمزور ہے تو یہ اصول مقرر ہوا کہ علت بول کر معلول مراد لینا اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر سبب بول کر مسبب مراد لینا درست نہیں ہے بالفاظ دیگر نوع اول میں طرفین سے استعارہ صحیح ہے اور نوع ثانی میں جاب واحد سے استعارہ درست ہے، اور یہاں استعارہ سے علاقہ تشبیہ مراد نہیں بلکہ محض مجاز مراد ہے اصولین استعارہ کو فقط مجاز کے معنی میں استعمال کرتے ہیں،

سوال، انی ارانی اعصر خمر امین خمر (مسبب) بول کر سبب (انگور) مراد ہے؟ اور آپ نے اس کا انکار کیا ہے۔ جواب، اگر مسبب ایسا ہو جو ایک ہی سبب کے ساتھ خاص ہو وہاں مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے اور یہاں خمر انگور کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ انگور کے علاوہ کسی اور چیز سے خمر بنتی ہی نہیں۔ جب یہ تفصیلات معلوم ہو گئیں تو اب سندۃ شرار علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور معلول ہے نیز ملک رقبہ سبب، ملک منفعہ اس کا حکم ہے اسی وجہ سے ملک رقبہ ملک منفعہ کو مستلزم نہیں ہے ہاں جب کوئی مانع موجود ہو اور محل وجود ہو تو ملک رقبہ ملک منفعہ کا سبب بن جاتا ہے۔

توضیح :- شرار بول کر ملک و رقبہ بول کر شرار مراد لینا درست ہے جب کسی شخص نے کسی غلام کو دو حصوں میں کر کے خریدا یعنی پہلے نصف خریدا اس کو کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا تو ابھی اس کو پورے غلام کا مشتری نہیں کہا جائے گا ورنہ دوسرا آدھا بھی خرید لیا تو اب اس کو کل کا مشتری کہا جائے گا لیکن صورت یہی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کو مالک کل نہیں کہا جائے گا کیونکہ عرفاً مالک اُسی کو کہتے ہیں کہ وہ کل کا مالک ہو اور کل کا مالک وہ ہے نہیں کیونکہ پہلا آدھا فروخت کر چکا ہے اور صرف دوسرا آدھا موجود ہے تو کل کا مالک

کیسے کہہ دیا جائے، تو اب مسئلہ سنئے مصنف جس کو بیان کرنا چاہتا ہے۔  
ایک شخص نے کہا ان اشتریت عبدًا فوجرًا اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اور اس نے آدھا  
پہلے خریدا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو جس آدھے کا وہ مالک ہے وہ آدھا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس  
کے مشتری کل ہونے کی وجہ سے آزادی کی شرط پائی گئی مگر اس کی ملکیت میں نصف غلام ہے تو وہی آزاد ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا ہوان ملک عبدًا فوجرًا اور باقی صورت وہی ہے تو غلام آزاد نہ ہوگا نہ کل اور نہ بعض کل تو ظاہر  
ہے اور بعض اسوجہ سے کہ یہ مالک کل ہے نہیں تو شرط حریت نہیں پائی گئی اسلئے آزاد نہ ہوگا، اب وہ قائل اگر پہلی صورت  
میں یوں کہے کہ میری مراد تو ان ملک تھی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور ملک والا حکم اس پر جاری ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا  
اور اگر دوسری صورت میں اس نے کہا کہ میری مراد تو ان اشتریت، تھی تو غلام کا نصف آخر آزاد ہو جائیگا یعنی ملک پر  
شرار کا حکم جاری ہوگا۔

لیکن آپ پڑھ چکے ہیں کہ قاضی خلاف ظاہر کا اعتبار نہیں کرتا ہے تو جس صورت میں اس مسئلہ پر تخفیف کا پہلو  
ہوگا وہاں قاضی اس کا قول تسلیم نہ کرے گا اور ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے گا تو ان ملک ہو لکر اگر اشتریت مراد لے تو اس  
کا قول قضاؤد یا نہ معتبر ہوگا اور اگر اشتریت ہو لکر ملک مراد لے تو قاضی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ  
اس میں تخفیف ہونے کی وجہ سے خلاف ظاہر ہے البتہ مفتی اس کے قول کی تصدیق کرے گا مصنف نے اس عبارت میں  
یہی باتیں ذکر فرمائی ہیں۔

تعلیب :- ہدایہ میں آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں کہ وصف کا اعتبار غائب میں ہوتا ہے حاضر میں نہیں ہوتا  
بلکہ حاضر میں اوصاف لغو ہوتے ہیں تو اسی کے پیش نظر یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ مذکورہ تفصیل اسوقت  
ہے جبکہ اس نے اشتریت عبدًا کہا ہو اور اگر اس نے ان اشتریت بذا العبد، کہا غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے  
تو یہاں شرار اور ملک دونوں صورتوں میں ایک حکم ہے یعنی غلام کا نصف آخر بہر دو صورت آزاد ہو جائیگا، اسی  
دلیل کیوجہ سے جو ذکر کی گئی ہے۔

**سبق نمبر ۹** والثانی اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له  
كالنصال زوال ملك المتعة بالفاظ العلق تيمنا بالملك المرتبة  
انه يوجب استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه لان اتصال الفرع بالاصل  
في حق الاصل في حكم العدم لاستغناؤه عن الفرع۔

ترجمہ :- اور دوسری نوع فرع کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے  
جو فرع کے لئے موضوع ہو جیسے ملک متعہ کے زوال کا اتصال الفاظ علق سے ملک رقبہ کے زوال کی تبعیت کی

وجہ سے اور یہ ثابت کرتا ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے نہ کہ اس کے برعکس اس لئے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل کے ارادہ کے حکم میں ہے اصل کے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے۔  
 تشریح :- نوع اول سے فراغت کے بعد مصنف نوع ثانی سبب اور سبب کے اتصال کا ذکر فرماتے ہیں اور سبب محض کہہ کر علت سے احتراز ہے ورنہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے اور جب شخص کی قید لگا دی گئی تو علت خارج ہو گئی پھر اس کی صاف وضاحت کر دی۔ لیس جاتہ وضعت لہ یعنی سبب سے مراد وہ ہے جو ایسی علت نہ ہو جو حکم اور حلول کے لئے موضوع ہے۔

مثلاً ملک کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے اور مابقی میں نوع اول کے ذکر میں معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں افتقار جا نہیں سے ہے اور نوع ثانی میں افتقار جانب واحد سے ہے اسی وجہ سے اصول یہ مقرر ہوا ہے کہ سبب بول کر سبب مراد لینا درست ہے اور سبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے۔  
 لہذا کوئی عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیسکر ہاتھ فروخت کر دیا اتنے مال کے بدلہ اور مرد نے قبول کر لیا اور یہ اس نے نکاح کی غرض سے کہا تو نکاح صحیح ہو گیا یعنی اس نے سبب بول کر سبب مراد لیا ہے کیونکہ بیع ملک رقبہ کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے تو نکاح میں ملک متعہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بیع میں بھی ملک متعہ کا ثبوت ہو جاتا ہے ملک رقبہ کے واسطے سے تو بیع نکاح کا سبب ہے تو یہاں سبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے یہ تو درست ہے اور اگر نکاح بول کر بیع مراد لے تو یہ سبب بول کر سبب مراد لینا ہے تو یہ درست نہ ہوگا۔

ایسے ہی اگر اپنی بیوی سے کہا افتک یا حسر رنگ یا انت حرة اور طلاق کو مراد لیا تو صحیح ہے کیونکہ سبب بول کر سبب کا ارادہ ہے اور اگر اپنی باندی سے کہے تجھے طلاق ہے اور آزادی مراد لے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ سبب بول کر سبب کا ارادہ ہے جو درست نہیں ہے۔

بہر حال سبب سے سبب بے نیاز ہے اور سبب سبب سے بے نیاز نہیں ہے اس لئے یہ اصول مقرر ہوا ہے لان اتصال الفرع الخ سے مصنف یہی بتانا چاہتے ہیں۔

وَهُوَ نَظِيرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَ  
 اِفْتِقَارِهِ إِلَيْهَا فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَتَأَمَّنَ فِي نَفْسِهِ لَا سِتَغْنَاءَ عَنْهُ

ترجمہ :- اور یہ جملہ ناقصہ کی نظیر ہے جبکہ وہ جملہ کامل پر عطف کیا جائے تو اول کلام اپنے آخر پر موقوف ہے اس کی صحت اور اسکے محتاج ہونے کی وجہ سے اول کی جانب بہر حال دل تو وہ نام ہے بذات خود اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے اس سے (آخر سے)

تشریح :- سبب اور سبب کا مسئلہ ایسا ہے جیسے جملہ کاملہ اور ناقصہ جیسے زید عالم و بکر تو زید عالم جملہ کاملہ ہے





اور بجز ناقصہ ہے ناقصہ اول کا محتاج ہے مگر اول اپنے تمام ہونے کی وجہ سے آخر کا محتاج نہیں اسی طرح سبب و مسبب کا مسئلہ ہے کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں مگر مسبب سبب کا محتاج ہے، توقف اول الکلام علی آخرہ لقصۃ وافتقارہ الیہ اول کلام (جملہ کاملہ) موقوف ہے آخر کلام پر یعنی جملہ ناقصہ پر۔

سوال، اپنے تو فرمایا تھا کہ جملہ کاملہ محتاج نہیں ہوتا اور وہ آخر پر موقوف نہیں ہے اور یہ اپنے کیا کہہ دیا؟  
جواب، آگے مصنف نے اس کا جواب دیا کہ یہ توقف اول کلام کا اسوجہ سے نہیں کہ وہ آخر کا محتاج ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ہے تاکہ اس کی بدولت آخر کلام درست ہو جائے اور اسوجہ سے ہے کہ آخر کلام اس کا محتاج ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وَجُودُ مَا أُرِيدَ بِهِ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيقَةِ وَلِهَذَا اجْتَلَيْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ لَا تَتَّبِعُوا الدَّرْهَمَ بِالْدَّرْهَمِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِ عَامًّا فِيمَا يَجْلُهُ وَبِمَجَاوِرَةٍ وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذَلِكَ وَقَالَ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ مُضَرٌّ لِيَصَارَ إِلَيْهِ تَوْسِيعَةٌ لِلْكَلَامِ وَهَذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُودٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى يَتَعَالَى عَنِ التَّجَرُّمِ وَالضَّرُورَاتِ وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحْصَالُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتِحْصَالُ أَنْ يَكُونَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مَلَكًا وَعَارِيَّةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمہ :- اور مجاز کا حکم پایا جاتا ہے اس معنی کا جس کا ارادہ کیا جائے اس سے خاص ہو وہ یا عام جیسا کہ یہی حقیقت کا حکم ہے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے لفظ صاع کو ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث لا تتبعوا الدرہم بالدرہم ولا الصاع بالصاع میں عام اس چیز میں جو صاع میں طول کرتی ہے اور صاع کے مجاز ہوتی ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضروری ہے جس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے کلام کو وسعت دینے کی غرض سے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عاجزی اور ضرورات سے بالاتر ہے اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے مراد بجز لفظ واحد سے جیسا کہ محال ہے کہ ہوا ایک کپڑا پہننے والے پر ایک ہی رمان میں ملک و عاریت کے طور پر۔

تشریح :- جب لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہو تو وہ حقیقت ہے تو کبھی معنی موضوع لہ میں خصوص ہوتا ہے اور کبھی عموم ہوتا ہے، لہذا اول صورت میں خاص مراد ہوگا اور ثانی صورت میں عام مراد ہوگا اور یہ بات فریقین کے نزدیک مسلم ہے اسوجہ سے اس کا مصنف نے ذکر نہیں کیا، اور جب لفظ کو اسکے معنی موضوع لہ کے غیر میں کسی اتصال کی وجہ سے استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے تو یہ موضوع لہ میں بھی کبھی خصوص ہوگا اور کبھی عموم ہوگا تو خاص و عام جس طرح حقیقت کے اندر پائے جاتے ہیں اسی طرح مجاز کے اندر بھی پائے جائیں گے مگر یہ مسئلہ اختلافی ہے حنفیہ کے نزدیک مجاز کے اندر عموم ہوتا ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مجاز کے اندر عموم نہیں ہوتا، پھر امام شافعی نے دلیل دیتے

ہوئے فرمایا کہ مجاز ضروری چیز ہے یعنی بر بنا ضرورت لفظ کو مجازی معنی پر حمل کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام کے اندر وسعت پیدا ہو سکے، ہمہ حال یہ ضروری چیز ہے اور ضرورت بقدر ضرورت باقی رہتی ہے یہ اصول مسلم ہے اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے خصوصاً سے تو پھر اس کے اندر عموم بلا ضرورت ہے اس لئے انہوں نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے۔

مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ قول باطل ہے اور مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے کیونکہ مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے اور انقر تعالیٰ مجز و ضرورت سے پاک ہے اس وجہ سے مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے پھر حال خفہ مجاز کے اندر عموم کے قائل ہیں اسی وجہ سے ایک حدیث میں وارد شدہ لفظ صاع کو عموم پر محمول کیا گیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی ایک حدیث بایں الفاظ منقول ہے لا تتبعوا الدہم بالدرہم، لا لصاع بالصاعین، بلکہ ایک دویم کو دو دویموں کے بدلہ اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ مت پیجو، اور صاع کہتے ہیں لکڑی وغیرہ کے ایک پیمانہ کو جس میں تین سو گھنٹہ تولد وزن آتا ہے مگر بالا جماع یہاں صاع سے اسکے حقیقی معنی یعنی یہ پیمانہ مراد نہیں ہے بلکہ اسکے مجازی معنی مراد ہیں یعنی وہ سامان جو صاع میں بھرا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ جس کو ناپا جاتا ہے خواہ وہ مطوم ہو یا غیر مطوم لہذا ہمارے یہاں مطوم اور غیر مطوم دونوں کے اندر بوجاری ہوگا جیسے چونا وغیرہ، اور امام شافعیؒ نے اس کے معنی مجازی صرف مطوم کے لئے ہیں اور وہ چوئے وغیرہ میں ربو کے قائل نہیں ہیں فیما بکلہ، و بجاورہ صاع میں جو چیز ملوں کرتی ہے اور اسکے مجاور ہوتی ہے دونوں کے معنی ایک ہی ہیں تو پھر بکلہ کے بعد دیکھا ورہ کہنا صرف یہ بتانے کے لئے ہے کہ حال (مطوم اور غیر مطوم) اور محل (صاع) میں مجاورت کا علاقہ ہے، مگر بعض محققین نے شوافع کی جانب اس انتساب میں تاثر ظاہر کیا ہے، نقد ہے۔ جس طرح ایک شخص پر ایک ہی وقت میں ایسا کپڑا ہونا محال ہے کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی ہو اور ستار بھی ہو اسی طرح ایک ہی وقت میں کسی لفظ سے اسکے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد ہوں یہ بھی محال ہے اور یہی حقیقت و مجاز کا حکم ہے کیونکہ اصلی معنی مملوک کے مثل ہیں اور مجازی معنی عاریت کے درجہ میں ہیں، و فیہ تفصیل فی نور الانوار الملامیون ر،

**سبق نمبر ۱** وَلِهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ أَنَّ عَرَبِيًّا لَا وِلَاءَ عَلَيْهِ أَوْصِي بَثَلَتْ مَالَهُ لِمَوْلَاهُ وَلَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِي مَرْدُودًا إِلَى الْوَرِثَةِ وَلَا يَكُونُ لِمَوْلَى مَوْلَا هَلَاكَ الْحَقِيقَةُ أُرِيدَتْ بِهَذَا اللَّفْظِ فَيُبْطَلُ الْمَجَازُ -

ترجمہ :- اور اس وجہ سے محمدؐ نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی عربی جس پر دلا رہو اپنے تہائی مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس کا ایک معتق ہے تو وہ نصف کا مستحق ہوگا لفظ فاق دو ستر و ارشیں کی جانب رد کر دیا جائیگا اور موصی کے معتق کے معتقین کے لئے نہ ہوگا اس لئے کہ اس لفظ سے حقیقت مراد لیگی تو مجاز باطل ہو گیا۔

تفسیر :- جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ پر اجتماع نہیں ہو سکتا تو اب سنئے لفظ مولیٰ مشترک ہے معتق اور معتق کے درمیان اور ان دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے اور معتق کا معتق اور معتق کا معتق اس



کے مجازی معنی ہیں، اب سنئے ایک ایسا شخص ہے جو پہلے سے آزاد چلا آ رہا ہے اس نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث میرے موالی کو دیدینا، اور یہاں یہ بات متعین ہے کہ موالی کے معنی معتق کے نہیں ہیں کیونکہ وہ کبھی مع اپنے آباد اجداد کے غلام رہا ہی نہیں بلکہ معنی میاں معتق کے ہیں اور اس کا صرف ایک ہی معتق ہے اور معتق کے معنی کئی ہیں لیکن چونکہ جب اس لفظ سے حقیقت مراد لے لی گئی تو اب مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے لہذا ثلث مال کا نصف اس ایک معتق کو دے کر باقی دارالین کو دیدیا جائیگا۔ سوال، جب موالی استعمال کیا گیا ہے جو جمع کا صیغہ ہے تو ایک معتق کو نصف کیوں ملا بلکہ ثلث کا ثلث ملنا چاہئے تھا؟ کیونکہ جمع کا اقل فرد تین ہیں۔ جواب، میراث اور وصیت کے باب میں دو کو جمع کا حکم حاصل ہے تو ایک کو جمع کا نصف قرار دیکر اس کو آزاد صا دیا گیا ہے و لا تو کیا چیز ہے؟

جواب، غلام کے مال میں جو آزاد کرنے والے کا حق ہوتا ہے غلام کے مرنے کے بعد وہ ولا رکھلاتا ہے، اس عبارت میں مصنف کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کہنے والا کوئی عربی شخص ہے جس پر کبھی رقیب طاری نہیں ہوئی تو پھر نہ کوئی اس کا معتق ہوگا اور نہ کسی کا اسکے مال میں ولا رہوگا، یہ عبارت لانے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہاں پر موالی معتق کے معنی میں ہے

وَأَمَّا عَمَّا لِلَّامَانِ فِيمَا إِذَا اسْتَأْمَنُوا عَلَىٰ آبَائِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ لِأَنَّ اسْمَ الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي ظَاهِرًا يَتَنَادَوْنَ الْفُرُوعَ لَكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهِ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْأَسْوِشْبَةِ فِي حَقِّ الدَّمِ وَصَارَ كَالْإِشَارَةِ إِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرُ إِلَىٰ نَفْسِهِ يَثْبُتُ بِهَا الْأَمَانُ لَصُورَةِ الْمَسَالِمَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ ذَلِكَ حَقِيقَةً

ترجمہ :- اور عام ہوگا امان انکو (معتق کے معتق اور پوتوں کو) اس صورت میں جب کہ اہل حرب امان طلب کریں اپنے بیٹوں اور اپنے موالی پر اس لئے کہ لفظ ابناء اور موالی ظاہری اعتبار سے فروع کو شامل ہے لیکن اس پر تناؤ دل ظاہری پر عمل باطل ہو گیا حقیقت کے مقدم ہونے کی وجہ سے تو باقی رہا محض لفظ شبہ منکر حفاظت دم کے سلسلہ میں اور ہو گیا یہ مثل اشارہ کے جب کہ بلائے وہ اپنی جانب اشارہ سے کافر کو تو اشارہ سے امان ثابت ہو جائے گا مصالحت کی صورت کی وجہ سے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اشارہ مصالحت نہیں ہے۔

تشریح :- یہ ایک اعتراض مقدّر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے تو فرمایا ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع محال ہے حالانکہ مثال مذکور میں حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے حربیوں میں سے کوئی ہمارے امام سے ان الفاظ کے ساتھ امان طلب کرتا ہے آمِنُوا عَلٰی اَبْنَانَا وَمَوَالِنَا یعنی ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی پر امن دیدو اور یہ معلوم ہے کہ ابن کے حقیقی معنی بیٹے کے ہیں اور پوتا وغیرہ اسکے مجازی معنی ہیں اور موالی کے حقیقی معنی معتق اور مجازی معنی معتق کے ہیں تو آپ کے اصول کے مطابق امان صرف بیٹوں کو اور آزاد کردہ غلاموں کو ملنا چاہئے پوتوں کو اور معتق کے معتق کو نہ ملنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دونوں کو امان ملے گا۔

تو یہاں سے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ موالی اور انبار باعتبار تناول ظاہری فردغ کو شامل ہے لیکن حقیقت و مجاز کے اجتماع کا مسئلہ آکھڑا ہوا اور ہم مجبور ہو گئے کہ اس تناول ظاہری پر عمل نہ کریں کیوں کہ جب معنی بتقیق مراد لئے گئے تو مجازی کی گنجائش نہیں رہی۔

مگر کیا کریں ایک اور مجبوری اگر کھڑی ہو گئی کہ اس تناول ظاہری کی وجہ سے ایک شبہ تو برقرار ہے اور شبہ بھی حفاظت دم اور حفاظت جان کے تسلسل میں ہے جہاں شبہ کا اعتبار کر لیا جاتا ہے اس وجہ سے ہم نے مجبوراً یہاں امان کو عام کیا ہے اور معنی کے معق اور پوتے کو امان کے اندر داخل مانا ہے اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ جب امام قلعہ کے اندر سے اشارہ سے کسی کا فرو بلائے تو اگرچہ اشارہ کچھ مصالحت اور امان دینا نہیں ہے اسکے باوجود شبہ کی وجہ سے اس صورت میں اس اشارہ کو امان شمار کیا جاتا ہے۔

وَأَنَّا تَرَكْنَا فِي الْأَسْتِمَانِ عَلَى الْأَبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ اعْتِبَارَ الصُّورَةِ فِي الْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لَا نَ اعْتِبَارَ الصُّورَةِ لثَبُوتِ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ آخَرٍ يَكُونُ بِطَرِيقِ التَّبْعِيَةِ وَذَلِكَ إِسَاءٌ يَلِيقُ بِالْفُرُوعِ دُونَ الْأَصُولِ

ترجمہ :- اور چھوڑ دیا آباء اور امہات پر امان لینے کے سلسلہ میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات کے اندر اس لئے کہ صورت کا اعتبار ثبوت حکم کے لئے دوسرے محل میں تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (اعتبار طریق تبعیت) فردغ کے لائق نہیں ہے نہ کہ اصول کے۔

لتشریح :- سابق جواب پر پھر اشکال ہو اگر جب آپ نے حفاظت دم کے اندر تناول ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے پوتوں اور معق کے معق کو امان میں داخل کیا ہے تو جب کوئی اپنی امہات اور آباء پر امان طلب کرے تو اس تناول ظاہری کا حفاظت دم کے اندر اعتبار کرتے ہوئے اجداد اور جدات کو بھی امان میں داخل کرنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دادا اور دادی وغیرہ کے لئے امان ثابت نہو گا ایسا کیوں ہے ؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ تبعیت کی وجہ سے کیا گیا تھا اور یہاں تبعیت کا مسئلہ نہیں ہے۔

اس لئے کہ پوتوں اور معق کے معق کو تابع قرار دینا صحیح ہے کیونکہ فردغ میں اور دادا اور دادی وغیرہ کو تابع قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ یہ اصول میں داخل ہیں خلاصہ کلام پہلے مسئلہ میں تبعیت کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا اور تبعیت دوسرے مسئلہ میں نہیں ہے کیونکہ تبعیت فردغ کے لائق ہے اصول کے لائق نہیں ہے۔

سبق نمبر ۱۱ فَإِنْ قِيلَ قَدْ قَالُوا فِيمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ أَنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْأَجَارَةِ جَمِيعًا وَيُجَنَّبُ إِذَا دَخَلَ هَارَ الْكِبَا أَوْ سَائِيًا وَكَذَلِكَ قَالَ الْبُحْهَيْفَةُ وَمُحَمَّدٌ فِيمَنْ قَالَ لِلْمُهَلِّ أَنِ اصْوَمَ رَجُلًا وَلَوْ بِي الْيَمِينِ

كان نذرا وبينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول واصنافه الدار يرونها نسبة السكنى فاعتبر عموم المجاز

ترجمہ :- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہار نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا کہ یہ قسم ملک اور عاریت اور اجارہ سب پر واقع ہوتی ہے اور وہ عانت ہو جائیگا جب کہ گھر میں داخل ہو سوار ہو کر یا پسیدل اور ایسے ہی فرمایا ہے ابو حنیفہ اور محمد نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ انٹر کے لئے میرے اوپر ضروری ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں اور وہ اس سے یمن کی نیت کرے تو یہ نذر اور یمن ہوگی اور اس کے اندر حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ قدم رکھنا دخول سے مجاز ہوگا (عرف کے علم سے) اور دار کی عانت اس سے سکنتی کی نسبت مراد لی جاتی ہے تو عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا۔

تشریح :- جناب والا آپ کہتے آرہے ہیں کہ لفظ سے یک وقت اسکے حقیقی اور مجازی معنی کو مراد لینا جائز نہیں حالانکہ آپ کا عمل اس کے خلاف ہے؟ کہاں؟ سنئے ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ زید کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ تنگنا پر زید کے گھر میں رکھے اور مجازی معنی یہ ہیں کہ جوتا ہنسکر یا سوار ہو کر زید کے گھر میں جائے حالانکہ کہتے ہیں جس طرح بھی زید کے گھر میں داخل ہوگا ہر صورت عانت ہو جائیگا اور یہی حقیقت مجاز کا اجتماع ہے نیز زید کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ ید کا مملوک ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ وہ اس میں عاریت پر یا کرایہ پر رہنا ہو، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ مملوک ہو یا عاریت یا اجارہ پر ہو ہر صورت جب وہ زید کے گھر میں داخل ہوگا تو عانت ہو جائے گا یہ بھی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے۔

نیز ایک شخص کہتا ہے اللہ علیٰ ان اصوم رجلا، اس کلام کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور مجازی معنی یمن کے ہیں مگر حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ جب کہنے والے نے اس قول سے یمن کی نیت کی تو نذر و یمن دونوں ہوں گی اور یہ کھلا ہوا حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہے؟

جواب حضور میں، ہم نے یہاں پر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا ارادہ نہیں کیا بلکہ بطریق عموم مجاز وضع القدم سے دخول مراد لیا گیا جو کہ عرف کا تقاضا ہے اور زید کے گھر سے سکنتی کی نسبت مراد لی یعنی جس میں زید رہتا ہو خواہ وہ مملوک ہو یا عاریت یا کرایہ پر اور ہمارے نزدیک عموم مجاز جائز ہے لہذا پھر ہم پر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

سوال : آپ کے ثاوی میں مذکور ہے کہ اگر زید اس کے اندر رہتا ہو اور اس کا مملوک ہو اور وہ زید کے مکان میں داخل ہو تو بھی عانت ہو جائیگا حالانکہ یہاں سکنتی کی نسبت بھی نہیں ہے؟

جواب : سکنتی سے عام مراد ہے حقیقی ہو یا تقدیری اور اس صورت میں سکنتی تقدیراً موجود ہے ملا اشکال فیہ۔

سوال : نذر اور یمن میں کیا فرق ہے؟

جواب : نذر کے اندر نذر کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر نذر پوری نہ ہو سکے تو اسکی قضاء ضروری ہے کفارہ واجب

نہیں اور یہیں کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اور اگر پوری نہ کر سکا تو قضاء واجب نہیں بلکہ کفارہ واجب ہے۔

سوال : اس کی کیا دلیل ہے کہ اس کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور مجازی معنی یحییٰ کے ہیں ؟  
جواب : حقیقت بغیر نیت کے ثابت ہوتی ہے اور اس کلام سے بغیر نیت کے نذر منعقد ہوتی ہے اور یحییٰ نیت پر موقوف ہے اور نیت اور قربینہ پر موقوف ہونا مجازی کی علامت ہے۔

سوال : رجباً سے تو غیر یحییٰ میں رجب مراد ہے تو پھر اس کا نوات مسکے ہوگا ؟  
جواب : جی ہاں، اگر اس کو رجباً پر مبالغے تو یہ منصرف ہوگا اور غیر یحییٰ میں رجب مراد ہوگا تو پھر فوات بوقت موت متحقق ہوگا تو اس پر بوقت موت فدے اور کفارہ کی وجہ ضروری ہوگی اور فخر الاسلام نے اس کو رجب بغیر تنویں کے ذکر کیا ہے اس وقت اس سے اس سال کا رجب مراد ہوگا اور یہ عدل اور علینت کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا تو اس صورت میں فوات کی وقت اس کفارہ اور کفارہ واجب ہوگا۔

سوال : کیا آپ اس کی کوئی نظیر پیش کر سکتے ہیں ؟ جی ہاں سنئے۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدٌ لَّحَزُّ يَوْمٍ يَقْدُمُ فَلَانٌ فَقَدْ مَ لَيْلًا وَنَهَارًا عَتَقَ لَانَ الْيَوْمَ مَقِي قَرْنٍ  
بِفَعْلٍ لَا يَمْتَدُّ حِيلٌ عَلَى مَطْلُوقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ۔

ترجمہ :- اور یہ نظیر اس کی ہے اگر کہا (آقار نے) اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں صاحب آئیگا پس وہ آیارات میں تو غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے کہ لفظ یوم جبکہ فعل غیر متقدم سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے پھر وقت اس کے اندر رات اور دن داخل ہو جاتے ہیں۔

تشریح :- اپنے نظیر مانگی تھی یہ ہے اس کی نظیر کہ ایک شخص نے کہا جس دن فلاں شخص آئیگا میرا غلام آزاد ہے اب وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں بہر صورت غلام آزاد ہو جائیگا حالانکہ یوم کے حقیقی معنی دن کے ہیں اور مجازی معنی رات کے ہیں تو یہاں بھی ہم کہیں گے کہ یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ عموم مجاز سے یعنی یوم سے مطلق وقت مراد لیا گیا ہے پھر اس کا اصول یہ ہے کہ جب لفظ یوم فعل غیر متقدم سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اور یہاں قدم فعل غیر متقدم ہے جس کی حد بندی نہیں ہو سکتی، پھر یہاں علامہ کا اس میں اختلاف ہے کہ یوم کے مضاف الیہ کا اعتبار ہوگا، یا عامل کا، جمہور محققین نے مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا بلکہ عامل کا اعتبار کیا ہے۔

وَأَمَّا سُئِلَ النَّذْرُ فَلَيْسَ بِمَجْمَعٍ اِلْضَالٍ هُوَ نَذْرٌ بِصِفَتِهِ يَمِينٌ بِتَوْجِيهِ وَهُوَ اِلْجَابُ لَانَ  
اِلْجَابُ لِمَا يَصْلَحُ يَمِينًا كَتَحْرِيمِ الْمُبَاحِ وَهَذَا اكْثَرُ اَشْرَاءِ الْقَرِيبِ فَانَّهُ تَمَلَّكَ بِصِفَتِهِ تَحْرِيرٌ  
بِوَجْهِهِ





ترجمہ :- اور بہر حال نذر کا مسئلہ وہ بھی جمع نہیں ہے (حقیقت اور مجاز کے درمیان) بلکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اپنے حکم کے اعتبار سے یمن ہے اور وہ واجب کرنا ہے اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمن کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے قریب کو خریدنا پس یہ شرار اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے تحریر ہے۔

تشریح :- نذر والے مسئلہ میں بھی حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ نذر اس صیغہ سے ثابت ہوتا ہے اور یمن اس کے حکم سے کیونکہ اس کے اندر رجب کے روزہ کو جو مباح ہے اپنے اوپر واجب کیا گیا ہے، اور مباح کو واجب کرنا ایسے ہی یمن ہے جیسے کہ مباح کو حرام کرنا فرماں باری قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ اس پر دل ہے، تو یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ صیغہ اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہے، کیا اس کی کوئی مثال پیش کی جاسکتی ہے؟  
جی ہاں، اگر کوئی شخص مثلاً اپنے بیٹے کو خریدے تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو جائیگا حالانکہ شرار تملک کیلئے ہوتا ہے تو گویا کہ شرار اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے اسحاق و تحریر ہے۔

سوال :- اگر یمن کو صیغہ نذر کا موجب و حکم قرار دیں گے تو پھر تو بغیر نیت کے یمن ایسے ہی ثابت ہونی چاہئے جیسے شرار سے بغیر نیت کے تحریر ثابت ہوتا ہے؟

جواب :- بعض حضرات نے تو یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقت مجبورہ کی قبیل سے ہے اس وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اور شمس الامراء نے یہ جواب دیا ہے کہ نذر، والشر کے معنی میں ہے جو یمن کا صیغہ ہے اور علی صیغہ نذر ہے تو م نے ایک ہی لفظ سے یمن و نذر کو مراد نہیں لیا بلکہ الگ الگ کلموں سے مراد لیا ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں ہے فیما بعد تفکر

سبق نمبر ۱۲  
وَمِنْ حُكْمِ هَذَا الْبَابِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيقَةِ مَتَى امْكُنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لَا الْمُسْتَعَارَ لَا بِزَاحِمِ الْأَصْلِ فَإِنْ كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ أَوْ مُجْبُورَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ صِدْرًا إِلَى الْمَجَازِ

ترجمہ :- اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جائیگا اسلئے کہ مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہو سکتا پس اگر حقیقت متعذر ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس بھوکے درخت سے نہیں کھائیگا یا حقیقت مجبورہ ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھیگا، تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی جانب۔  
تشریح :- یہاں سے مصنف حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہوگا تو مجاز پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معنی مجازی مستعار میں اور حقیقی معنی اصل میں اور مستعار اصل کا مقابل نہیں ہو سکتا، البتہ اگر حقیقت پر عمل دشوار ہو یا متعین کو عرف میں چھوڑ دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔



تذکر کی مثال یہ ہے کہ اس درخت سے نہیں کھائیگا تو اس کے حقیقی معنی ہیں اس درخت کو کھانا اور یہ دشوار کام ہے لہذا اس کو مجاز کی جانب پھیر دیں گے اور اس کا بھل یا بھل نہونیکی صورت میں اس کی قیمت مراد ہوگا اور عرفاً مجبور کی مثال یہ ہے کہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو یہاں عرف میں حقیقی معنی متروک ہیں اور مجازی معنی یعنی دخول متعین ہیں لہذا یہی معنی یہاں مراد ہوں گے۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَقْلُنَا أَنَّ التَّوَكُّلَ بِالْخُصُومَةِ يَنْصَرِفُ إِلَىٰ مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ مُجَوَّرَةٌ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَجْجُورِ عَادَةً لَا تَرَىٰ أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هَذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَّقِدْ بِزَمَانٍ صَبَاةً لَا تَهْجُرُ أَنَّ الصَّبِيَّ مُجَوَّرٌ شَرْعًا

ترجمہ ۱۔ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا کہ توکیل بالخصوص مت مطلق جواب کی جانب منصرف ہوگی اس لئے کہ حقیقت شرعاً مجبور ہے اور جو چیز شرعاً مجبور ہو وہ عادتاً مجبور کے درجہ میں ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جس نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولے گا تو یہ قسم اس کے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی اس لئے کہ بچہ سے ترک تعلق شرعاً مجبور ہے تشویش ۲۔ ابھی بتایا گیا تھا کہ جب حقیقت مجبور ہو تو مجاز مراد یا جائیگا اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز شرعاً مجبور ہو اس کا درجہ وہ ہے جو مجبور عرفی کا ہے لہذا مجبور شرعی کو چھوڑ کر مجاز کی جانب پھیرنا ضروری ہوگا اس کی مصنف نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱۔ زید نے خالد پر کچھ دعویٰ کیا خالد نے قاضی کی عدالت میں جواب دہی کے لئے بکر کو اپنا دیکھا بنایا جس کو مصنف نے توکیل بالخصوص مت سے تعبیر کیا ہے تو توکیل بالخصوص مت کے حقیقی معنی یہ ہے کہ بکر ہر وقت خالد کی حمایت کرے خواہ غلط ہو یا صحیح اور خالد کے اوپر اقرار کچھ نہ کرے بلکہ صرف انکار کرے حالانکہ یہ شرعاً ممنوع اور مجبور ہے لہذا اس توکیل کو مطلق جواب کی جانب پھیر دیا جائیگا یعنی مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ خالد کے اوپر اقرار کرے تو جائز ہوگا ۲۔ کسی نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولوں گا تو اگر بڑا ہونے کے بعد بھی اُس سے بولا تو حانت ہو جائیگا اس لئے کہ ہم نے یہاں ہمیں کو بچپن کے ساتھ تک مقید نہیں کیا بلکہ اس کی ذات مراد لی ہے خواہ وہ بچہ رہے یا جوان دبوڑھا کیونکہ بچے سے نہ بولنا شرعاً مجبور ہے اس کو مجبور عرفی کا درجہ دیتے ہوئے مجازی معنی مراد لئے گئے یعنی اس کی ذات لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ہذا الصبی بولا ہو ورنہ بیٹائی کی صورت میں یہ ہمیں بچپن کے ساتھ مقید ہوگی ولتفصیل مقام آخر۔

فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهُ حَقِيقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْخُطَةِ أَوَّلًا لِيَشْرَبَ مِنْ هَذِهِ الْوَلَاتِ فَهَذَا فِي حَقِيقَةِ الْعَمَلِ بِالْحَقِيقَةِ أَوَّلَىٰ وَعِنْدَهَا الْعَمَلُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ أَوَّلَىٰ



ترجمہ :- پس اگر ہو لفظ کہ اس کے لئے مستقل حقیقت ہو اور مجاز متعارف ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس گہیوں سے نہیں کھا بیگا یا اس فرات سے نہیں پئے گا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

تشریح :- یہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ لفظ کی حقیقت بھی مستقل ہے اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے تو امام ابو حنیفہؒ حقیقت کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرنے کو اولیٰ و افضل قرار دیتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے اس کی بھی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں مائے قسم کھائی کہ اس گہیوں سے نہیں کھا بیگا تو چونکہ گہیوں کھانے کا رواج ہے بھونکر یا ابال کر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھونکر یا ابال کر اگر گہیوں کو کھایا تو حانت ہو جائیگا اور اگر اس کی روٹی کھائی تو حانت نہوگا کیونکہ حقیقت مستقل ہے تو اسی پر عمل ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل ہوگا اور بہر صورت حانت ہوگا البتہ اس کا شتو کھانے کی صورت میں حانت نہوگا کیونکہ شتو دوسری نوع ہوگئی مائے ہر فرات سے پانی نہیں پئے گا تو نہر سے منہ لگا کر پینا مردج ہے جیسے درہاتیوں کی عادت ہے بہر حال حقیقت مستقل ہے تو اسی پر عمل ہوگا لہذا اگر منہ لگا کر پی لیا تو حانت ہوگا اور اگر گلاس وغیرہ میں لے کر پیا تو حانت نہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت حانت ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کو متعارف پر معمول کیا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف کیوں ہے تو اس کے لئے دوسری اصل ہے اس میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

**سبق نمبر ۱۳**  
وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِ وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَتَّى صَحَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بِهِ عِنْدَهُ وَإِنْ لَمْ يَنْتَقِلْ لَمْ يَحْظَ الْحَقِيقَةُ كَمَا فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ الْكَبِيرُ سَيَأْمَنُهُ هَذَا ابْنِي فَأَعْتَبْنَا الرَّجْحَانُ فِي التَّكَلُّمِ فَصَارَتْ الْحَقِيقَةُ أَوْلَى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ وَفِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ جَوَازٌ لِشَعَالِهِ عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ فَصَارَ أَوْلَى

ترجمہ :- اور یہ اختلاف لوٹتا ہے ایک دوسری اصل کی جانب اور وہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ کلام اثبات حقیقت کیلئے منعقد نہوا ہو مگر آثار کے اس قول میں اپنے غلام سے حالانکہ وہ عمر میں اس سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ابو حنیفہؒ نے تکلم کے اندر رجحان کا اعتبار کیا ہے تو حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار مجاز کو ترجیح ہے مجاز کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر تو مجاز اولیٰ ہو گیا۔  
تشریح :- یہ مسئلہ کافی بسط چاہتا ہے اس لئے اولاً پانچ باتیں عرض کرتا ہوں مائے یہ بات سب کے نزدیک

مسلم ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ مجاز اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ حقیقت فوت ہو جائے خواہ متعذر ہونے کی وجہ سے ہو یا مجبور ہونے کی وجہ سے۔ مثلاً جس طرح ابوت و بونوت امور اضافیہ میں سے ہیں کہ ایک کا نقل دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکے گا اسی طرح اصل اور فرع بھی امور اضافیہ میں سے ہیں تو یہاں بھی حسب قاعدہ ایک کے تصور و نقل کے لئے ۔۔۔۔۔ دوسرے کا تصور و نقل ضروری ہوگا لہذا یہ بات ضروری ہے کہ حقیقت منصوصاً اصل ہو اگرچہ کسی عارض کیوجہ سے نہ پائی جاسکے یہ بات بھی متفق علیہ ہے۔ مثلاً جس طرح افراد و ترکیب الفاظ کی صفات میں اسی طرح حقیقت و مجاز لفظ کے اوصاف ہیں نہ کہ معنی کے یہ بات بھی متفق علیہ ہے۔ مثلاً اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں ہے اس میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز تنکم کے اندر حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے، مثلاً ایک شخص کے بارے میں کسی نے کہا ہذا اسدٌ یشیر ہے تو کلام بولا جائے اس درندہ کے لئے جس کو شیر کہتے ہیں جسکی بہادری ضرب المثل ہے اور اس شخص نے اس کلام کو شیر کیلئے بولنے کے بجائے اس آدمی کے بارے میں بولا یا ہذا اسدٌ، اس میں یہ ضروری ہے کہ اس شخص میں شجاعت و بہادری کے اثبات کی جانب بھی التفات اور توجہ ہو تو یہ مطلب ہو تنکم کے اندر خلیفہ ہو نیگا یعنی لفظ کو اس کے معنی موضوعہ لہ میں استعمال کرنے کے بجائے غیر موضوعہ لہ کیلئے اس کو بولا جائے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے یہاں حقیقت کا حکم و صف شجاعت ہے اور اس وصف کو اس شخص کے لئے ثابت کیا جانا ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے صاحبین فرماتے ہیں کہ اصل اعتبار معنی اور حکم کا ہو اگر تاہی نفس عبارت مقسود نہیں ہوتی لہذا مجاز کو حقیقت کا اس چیز کے اندر خلیفہ بنانا چاہئے کہ جو مقسود و مطلوب ہے اور وہ حکم ہے اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلم ہے کہ باجماع اہل لغت حقیقت و مجاز الفاظ کی جنس سے ہیں تو مجاز کو لفظ حقیقت کا خلیفہ قرار دینا چاہئے لہذا صاحبین کے نزدیک یہ شرط ہے کہ حقیقت کا حکم ممکن الوجود ہو کیونکہ اصل اور فرع دونوں اضافیہ چیزیں ہیں تو حکم اصل کے غیر متصور ہونے کی صورت میں مجاز کا تحقق نہ ہو سکے گا بلکہ کلام لغو قرار دیا جائیگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز لفظ حقیقت کا خلیفہ ہے تو لفظ حقیقت کا متصور الوجود ہونا کافی ہے خواہ حکم ممکن ہو یا نہ ہو لہذا حکم کے غیر ممکن الوجود ہونے کی صورت میں امام صاحب کے نزدیک مجاز خلیفہ ہوگا اور مجازی معنی درست ہوں گے۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہو گئیں تو اب سنئے ایک لڑکا ہے پندرہ سال کا اور اس کا ایک غلام ہے ساٹھ سال کا تو پندرہ سالہ لڑکے کا بیٹا ساٹھ سالہ بوڑھا ہو یہ ممنوع اور محال ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ لازم و ملزوم کا علاقہ ہے جو اصولی کے نزدیک اتصال ذاتی اور صوری کے اندر داخل ہے یعنی لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا شائع ذائع ہے تو بہر حال اس پندرہ سالہ لڑکے نے کہا اپنے بوڑھے غلام کے بارے میں کہ ہذا ابنی یعنی یہ میرا بیٹا ہے اور یہ بات ممنوع اور محال ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہو اور یہ بھی مسلم امر ہے کہ بیٹے کے لئے حریت لازم ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کا مالک ہو جائے تو فوراً آزاد ہو جائیگا اسی کو میں نے کہا کہ بونوت کیلئے



حریت لازم ہے تو اس لڑکے نے ملزوم (راہ) بولا اور لازم (حر) مراد لیا لہذا اس قول سے یہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ خدا ہی  
کہنا اپنے لفظ و تکلم کے اعتبار سے متصور الاصل ہے کلام بالکل صحیح ہے مبتدا اور خبر درست میں اور باعتبار لفظ و تکلم کوئی  
مانع عقلی موجود نہیں لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ کلام جو باعتبار حقیقت اپنے لڑکے کے واسطے بولا جاتا ہے اس نے بجائے لڑکے کے اپنے  
غلام کے واسطے بولا اور اس کے لازمی معنی مراد لئے اور لفظ حقیقت متصور الاصل ہے لہذا غلام آزاد ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا  
مسئلہ ہے اور صاحبین چونکہ مجاز کو حقیقت کا خلیفہ حکم کے اندر مانتے ہیں اور پھر اصل (حکم) کا متصور الوجود ممکن الوجود  
ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ اصل ثابت نہیں بلکہ محال ہے لہذا پھر اس کلام کو نفی شمار کیا جائیگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔

سوال: اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا استغفک قبل ان اخلت، تو پھر بھی غلام آزاد ہونا چاہئے اس لئے کہ نحوی اعتبار سے  
یہ کلام درست ہے؟ جواب: اول تو یہاں مجاز کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ اس نے تو اتفاق بولا ہے اور لازمی معنی مراد  
لے رہا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں بذات خود امتناع کلام کے اندر موجود ہے کیونکہ قبل الخلق اتفاق محال  
ہے اور وہاں امتناع خارج سے آیا تھا کلام کے اندر کوئی امتناع نہیں تھا لہذا اعتراض بیجا ہے۔ سوال: اس اصل  
پر اس مسئلہ کی بنیاد کیسے ہے؟ جواب: جب حقیقت کا تکلم کیا گیا ہے اور وہ مستعمل بھی ہے اور مجاز حقیقت کا  
خلیفہ تکلم کے اندر ہے تو پھر حقیقت کے تکلم اور اسکے استعمال کے ساتھ ساتھ مجاز کی مانند کیسے پھر سکتے ہیں اس لئے امام صاحب  
نے فرمایا کہ حقیقت پر عمل کرنا اولی ہوگا اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار  
سے مجاز کو حقیقت پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ مجاز کے اندر حقیقت کا حکم بھی موجود ہے نیز مجاز متعارف غالب الاستعمال  
ہے لہذا انہوں نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولی ہوگا۔

در مختار مع الشامی ص ۹۲ پر ہذا جی کے بارے میں غلام کی حریت کا حکم بیان کیا ہے نیز شامی ص ۹۲ لایا کل من  
ہذہ المخطئ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر چہ لڑکے کا تو حادث ہوگا ورنہ نہیں اور اس پر بسط سے کلام کیا ہے مسلم الثبوت  
ص ۹۵ پر اس کو بیان کر کے اقوال کہہ کر بیان کیا گیا ہے مناسب یہ ہے کہ یہ اختلاف وہاں پر ہے جبکہ مدعا عرف پر ہو کیونکہ  
قبائرنے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس نے کسی آدمی کا گوشت کھالیا تو  
حادث نہ ہوگا کیونکہ عرفا یہاں غیر انسان کا گوشت مراد ہے اور اس مسئلہ میں بت قبل و قال ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں مل نہیں ہے

ثُمَّ جُمْلَةً مَّا تَرَكْتُ بِهِ الْحَقِيقَةَ خَمْسَةً قَدْ تَرَكْتُ بَدَلًا لِّلْمَحَلِّ الْكَلَامِ وَبَدَلًا لِّلْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا  
وَبَدَلًا لِّمَعْنَى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي بَيْنِ الْغُورِ وَبَدَلًا لِّسِيَاقِ التَّظْمِيْنِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَتَنَنْ  
شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا وَبَدَلًا لِّلْعَلْفِ فِي نَفْسِهِ كَمَا إِذَا حَلَفَ  
لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَالْحَلْفُ السَّمْلُ لَمْ يُحْنَثْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَالْحَلْفُ لَمْ يُحْنَثْ  
عند ابی حنیفہ لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول وریادہ فی الثاني

ترجمہ: پھر تمام وہ قرآن جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ میں کبھی حقیقت چھوڑ دیا جاتی ہے مکمل کلام کی دلالت کیوجہ سے اور عادت کی دلالت کیوجہ سے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور ایسے معنی کی دلالت کیوجہ سے جو محکم کی جانب راجع ہیں جیسا کہ ہمیں فور میں اور سیاق و سباق کی دلالت کیوجہ سے جیسے اللہ کے اس فرمان میں اور جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کفر کرے ہم نے ظالمین کیلئے جہنم تیار کر رکھی ہے اور لفظ کی ذاتی دلالت کیوجہ جیسا کہ اس نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے پھل کا گوشت کھالیا تو حادث نہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے قسم کھائی کہ میوہ نہیں کھائے گا پس اس نے انگور کھالیا تو حادث نہوگا ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول کے اندر معنی مطلوب میں کمی کیوجہ سے اور ثانی کے اندر زیادتی کی وجہ سے۔

تشریح: جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے تو اب ضرورت پیش آتی کہ وہ مقامات و قرآن سامنے آجائیں جہاں اور جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے تو انکے بارے میں مضعف نے فرمایا کہ وہ حکم استقرار پانچ ہیں۔ ۱۔ محل کلام کی دلالت، یعنی کلام ایسا ہے کہ وہ وہاں پر محل اس بات کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کہ وہاں حقیقی معنی مراد لئے جاسکیں تو وہاں پر مجازی معنی مراد ہونگے جیسے فرمان باری ہے لَا یَسْتَوِیَ الْبَصِیْرُ تُوَاسِ کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اندھا اور بینا دونوں کے اندر مساوات نہیں ہوتی جیسے فرمان باری ہے لَا یَسْتَوِیَ أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ اَلْجَنَّةُ اَلْجَنَّةُ اور جنت کے درمیان مساوات کی نفی کی گئی ہے حالانکہ اندھے اور بینا کے اندر جنمی اور دوزخی کے اندر بہت سی صفات میں مساوات ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو مجاز پر محمول کیا جائیگا یعنی بعض صفات میں عدم مساوات مراد ہے یعنی نفرت و کامیابی کے اندر دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جیسے حدیث میں ہے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ کہ بغیر نیت کے عمل نہیں ہوتا اور یہ اسکے حقیقی معنی تھے حالانکہ اکثر کام بغیر نیت کے ہو جاتے ہیں تو اس کو مجاز پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کے ثواب کا مدار نیت پر موقوف ہے و فیہ تفصیل فی نور الانوار ص ۱۱۱ ۲۔ دلالت عادت کیوجہ حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے وضع القدم کے مسک میں گزرا ہے، ۳۔ ایسے معنی کی دلالت کیوجہ سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جو محکم کی جانب راجع ہوں جیسے ہمیں فور کے اندر ہونا ہے جیسے عورت نے اپنے میکہ جانے کا ارادہ کیا اس پر شوہر نے کہا ان خوجت فانت طالق عورت تھوڑی دیر کی یہاں تک کہ شوہر کا جوش و غصہ دور ہو گیا پھر وہ نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ محکم کے اندر ایک معنی کے پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام مجازاً اس پر دال ہے کہ پہلی مرتبہ کا نکلا شوہر کی مراد تھا ہمیں فور کو بیان کرنے میں امام ابو حنیفہؒ منفرد ہیں و تفصیل فی البدایہ ۴۔ سیاق کلام کی دلالت سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے فرمان باری ہے قَسَمَ شَاءَ فَلِیُؤْمِنُ وَمَنْ شَاءَ فَلِیُکْفِرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِیْنَ نَارًا، نلیکفر کے حقیقی معنی وجوب کفر کے ہیں مگر اس کو مجازاً دہکی پر محمول کر لیا گیا، سیاق اس قرینہ لفظی کو کہتے ہیں جو مؤخر ہو اور سابق اس قرینہ کو کہتے ہیں جو مقدم ہو مگر یہاں مطلقاً کلام کو بیان کرنے کا ڈھنگ اور اسلوب مراد ہے پس یہ کوئی لفظی قرینہ دال ہو خواہ مقدم ہو یا مؤخر، یہاں آخر کلام اس پر دال ہے کہ اس کو دہکی پر محمول کیا جائے ۵۔ کبھی بذات خود لفظ کی دلالت کیوجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، یعنی لفظ



اپنے مادہ کے حروف اور اپنے ماتر اشتقاق کی وجہ سے کسی معنی پر دلالت کرتا ہے اور وہ معنی اس میں نہیں پائے جاتے یعنی لفظ کسی ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس کے اندر قوت و شدت پائی جاتی ہو تو اس کے اندر سے وہ چیز نکل جائے گی جس کے اندر وہ معنی ناقص طریقہ پر پائے جاتے ہیں اسی طرح کسی لفظ کو وضع کیا گیا ہو ایسے معنی کے لئے کہ جس کے اندر ضعف و نقص ہو تو جس کے اندر وہ ضعف و نقصان نہ ہو وہ اس سے خارج ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ لحم (گوشت) نہیں کھائے گا اور اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ حادث نہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میرا ہر ملوک آزاد ہے تو اس کا مکاتب آزاد نہوگا، اس لئے کہ لحم التمام سے ماخوذ ہے جس کے معنی شدت کے ہیں اور بغیر خون کے شدت نہیں ہوتی اور مچھلی کے اندر خون ہے نہیں تو مچھلی کے گوشت میں نقصان ہے تو لفظ لحم سے مچھلی خارج ہو جائے گی اور اسی طرح ملوک مکاتب کو شامل نہوگا اسلئے کہ ملوک وہ ہے جو من جمیع الوجوہ ملوک ہو اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور قبضہ کے اعتبار سے بھی اور مکاتب قبضہ کے اعتبار سے ملوک نہیں ہے تو مکاتب کے اندر ملکیت کے معنی کی کمی ہے اسی طرح لفظ فاکہہ وضع کیا گیا ہے اس چیز کے لئے کہ جس سے غذائیت تو حاصل نہو بلکہ اس کو تلذذ کے طریقہ پر غذا سے زیادہ کھانے کا رواج ہو تو کسی نے قسم کھائی تھی کہ لا اکل الفاکہہ اور اس نے انگور کھائے تو حادث نہوگا کیونکہ انگور کو بطور غذا کے بھی کھایا جاتا ہے تو اس کے اندر فاکہہ کے معنی سے زیادہ معنی موجود ہیں اور وہ لفظ کے ساتھ غذائیت اور بدن کا توام ہے تو اس کو بھی زیادتی معنی کی وجہ سے فاکہہ سے خارج کر دیا جائیگا اور یہ فقط امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے صاحبین کے نزدیک حادث ہو جائیگا۔ اس کی تفصیل ہدایہ کے اندر مذکور ہے بہر حال مچھلی کے اندر معنی مطلوب سے تصور و نقصان ہے اور انگور کے اندر معنی مطلوب سے زیادتی ہے اسی کو مصنف نے تصویر فی المعنی المطلوب فی الاول و زیادۃ فی الثانی سے تعبیر کیا ہے۔

**سبق نمبر ۱۵** **وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمِثْلُ قَوْلِهِ بَعَثْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحَكَمْتُ نَعْلُ الْحَكَمِ بَعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامٌ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَعْنَى عَنِ الْغَرِيْمَةِ لِأَنَّهُ ظَاهِرٌ لِمَا**

ترجمہ :- اور بہر حال صریح پس جیسے اس کا قول ہے بعت اور اشتريت اور وھبت اور حکم کا حکم کا معنی کلام کے ساتھ نعلق ہے اور کلام کا اپنے معنی کے قائم مقام ہونا یہاں تک کہ نیت سے بے نیازی ہوگی اس لئے کہ یہ ظاہر المراد ہے۔  
تشریح :- مصنف حقیقت و مجاز کی بحث سے فارغ ہو کر اب صریح و کنایہ کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں اور چونکہ صریح کی تعریف ظاہر تھی اس لئے مصنف نے اس کو بیان نہیں فرمایا بلکہ اس کی تین مثالیں پیش کر دیں جو متن میں موجود ہیں پھر صریح کا حکم بیان کیا، کہ اس میں متکلم کی مراد اور نیت و ارادہ کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس میں نیت و ارادہ سے بالکل استغناء ہے اور اس کے الفاظ اس کے معنی کے قائم مقام ہیں یعنی لفظ صریح بول دیا گیا تو گویا کہ معنی ہی کو بول دیا گیا بلکہ اگر وہ اس کے معنی سے اسکا کر رہا تو اس کا انکار معتبر نہوگا (الا ان یمنع مانع) کیونکہ صریح کے اندر حکم عین کلام کے ساتھ وابستہ ہے۔



وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ لِأَنَّهُ مُسْتَرَرٌّ الْمُرَادِ وَذَلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ مُتَعَارِفًا

ترجمہ :- اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ اسلئے کہ وہ مستر المراد ہے اور یہ مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے  
 تفسیر :- کنایہ کی تعریف بھی مصنفؒ نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی اور حکم کو بیان کیا کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر نیت کے واجب العمل نہ ہوگا اور واجب العمل کیسے ہو جب کہ اس کی مراد میں استتار اور پوشیدگی اور ابہام ہے اس کے ازالہ کے لئے نیت درکار ہے یا کوئی چیز نیت کے قائم مقام ہو جائے اور کنایہ اپنی پوشیدگی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے کہ جنگ مجاز متعارف نہیں ہوتا وہ کنایہ شمار کیا جاتا ہے اور جب وہ متعارف ہو جائے تو صریح بن جاتا ہے جیسے وضع القدم متعارف ہونے کی وجہ سے صریح ہو گیا مصنفؒ کا یہ کلام بتا رہا ہے کہ کنایہ میں مراد کے اندر استتار ہوتا ہے ۔

وُسَمَّى الْبَائِنَ وَالْحَرَامَ وَنَحْوَهُمَا لِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِأَنَّهُمَا مَعْلُومَةٌ اِتْعَانِي لَكِنَّ الْاِبْهَامَ فِيمَا يَتَّصِلُ بِهِ وَيَعْمَلُ فِيهِ فَلِذَلِكَ شَابَهَتِ الْكِنَايَاتِ فَسَمِيَتْ بِذَلِكَ مَجَازًا وَلِهَذَا اَلْاِبْهَامُ أُخِيَجَ اِلَى النِّيَّةِ فَادْاَزَالَ الْاِبْهَامَ بِالنِّيَّةِ وَجِبَ الْعَمَلُ بِمُوجِبَاتِهِمَا مِنْ غَيْرِ اِنْ يُجْعَلُ عِبَارَةٌ عَنْ الصَّرِيحِ وَلِذَلِكَ جَعَلْنَاهَا لَوَائِمًا

ترجمہ :- اور نام رکھا گیا بائن اور حرام اور ان دونوں کے مثل کنايات طلاق مجازاً اسلئے کہ یہ معلومۃ المعانی ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ متصل ہے اور جس محل کے اندر یہ لفظ عمل کر رہا ہے پس اسی ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنايات کے مشابہ ہو گئے پس نام رکھے گئے یہ الفاظ کنايات کے ساتھ مجازاً اور اسمی ابہام کی وجہ سے نیت کی جانب حاجت پیش آئی پس جبکہ ابہام نیت کی وجہ سے زائل ہو گیا تو ان الفاظ کے مقتضیات پر عمل واجب ہو گیا بغیر اس کے کہ اس کو صریح سے مراد قرار دیا جائے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے ان الفاظ کو لوائِم۔  
 تفسیر :- یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدّر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اپنے فرمایا کہ کنایہ کے اندر استتار ہوتا ہے حالانکہ جو الفاظ فقہاء کے یہاں باب طلاق میں کنائی کہلاتے ہیں جیسے بائن حرام وغیرہ ان سب کے معانی معلوم ہیں کہ جدا ہونا اور کاشا وغیرہ ہیں اور یہ الفاظ اپنے ان صریحی معنی کے اندر متصل ہیں تو پھر ان کو الفاظ صریح کہنا چاہئے مگر ان کو کنایہ کہا گیا ہے کیوں؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقتہً یہ الفاظ صریح تھے مگر ان میں استتار و ابہام مراد میں ہے اگرچہ معنی لغوی ظاہر میں یعنی جدا ہونا تو یہ معنی معلوم ہو گئے لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس سے جدا ہے مال سے یا خاندان سے یا جمال سے یا شومر سے تو نیت زوج کی ضرورت پیش آئی جب اس نے یہ نیت کر لی کہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو گیا پھر یہ الفاظ اپنے مقتضا کے مطابق عمل کریں گے اور یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے





وقت نیت طلاق رجعی نہیں بلکہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے کیونکہ بیونہ انکے حقیقی معنی میں اور اگر ان کو مجازی کنایہ کہنے کے بجائے حقیقہ کنایہ کہا جاتا تو پھر انت بائن بول کر انت طاق مراد لیا جاتا اور طلاق رجعی واقع ہوتی یعنی اس وقت یہ معنی کنایہ کہا گیا ہے، بہر حال انکو مجازاً کہنا یہ کہا گیا ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تنبیہ :- یہاں یہ اشکال دامنگیر ہوتا ہے کہ کنایہ کہتے ہی اس کو ہیں جس کی مراد مستبر ہو اور یہاں پوشیدگی و استتار مراد کے اندر ہے تو پھر ان کو حقیقہ کنایہ کہا جائے اسکے باوجود انکو کنایہ مجازاً کیوں کہا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مراد کی استتار و قسم یہ ہے ۱۔ سامع پر حکم کی مراد مستبر ہو اگرچہ معانی لغویہ معلوم ہوں ۲۔ نفس کلام میں اور اسکی ذاتی مراد میں کچھ استتار نہ ہو بلکہ استتار محل کے اندر ہو اور حقیقہ کنایہ اس کو کہتے ہیں کہ ۳۔ کی مراد میں استتاد ہو اور یہاں مراد میں استتار نہیں ہے بلکہ محل میں کنایہ کہا گیا ہے۔

مصنف کا قول فیما یصل بہ ولعل فیہ اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، ملا جیوں نے یہاں جو طویل بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے بہر حال مذکورہ الفاظ کنائی طلاق سے کنایہ نہیں میں ورنہ بقول امام شافعی طلاق رجعی واقع ہوتی۔  
ہمایہ ۲۵۴ پر ہے۔ نیست بلکیات علی التحقیق لانہا عاقل فی حقانہا والشرط تعیین احد نوعی البیونہ دون الطلاق

تدبر۔

اَلَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ اَعْتَدِي لِاَنْ حَقِيقَةُ الْحِسَابِ وَلَا اَثَرُ لَكَ فِي النِّكَاحِ وَالْاَعْتِدَادُ اَوْ يَحْتَمِلُ اَنْ يَرَادُ بِهِ مَا يَبْعَدُ مِنْ غَيْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوِيَ الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدَّخُولِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدَّخُولِ جَعَلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لَانَهُ سَبَبُهُ فَاَسْتَعْبَرُ الْحُكْمَ لِسَبَبِهِ

ترجمہ :- مگر مرد کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس کی حقیقت حساب کیلئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کا کوئی اثر نہیں ہے اور اعتداد اخیال رکھنا ہے کہ اس سے وہ چیز مراد لی جائے جو غیر اقراء میں سے شمار کی جاتی ہے پس جب اس نے اقراء کی نیت کی اور ابہام زائل ہو گیا نیت کی وجہ سے تو اس کی وجہ سے دخول کے بعد بطریق اقتضا طلاق ثابت ہوگی اور دخول سے پہلے اس کو طلاق سے مستعار محض قرار دیا جائیگا اس لئے کہ طلاق اعتداد کا سبب ہے تو حکم کا استعارہ کیا گیا ہے اس کے سبب کے لئے۔

تشریح :- ناقل میں کہا گیا تھا کہ الفاظ کنایہ میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے جس کی وجہ گذر چکی ہے مگر تین الفاظ ایسے ہیں کہ انکے کنایہ ہونے کے باوجود اور ان میں نیت کی حاجت ہونے کے باوجود ان میں ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے وہ تین الفاظ یہ ہیں اعتدی، استبرائی انت واحدة ابھی مصنف پہلے لفظ کے بارے میں گفتگو فرما رہے ہیں کہ اس کے اصلی معنی تو حساب لگانے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ حساب لگانے سے نکاح ختم نہیں ہوا کرتا اور اس میں احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور چیز کی گنتی مراد ہو یا حیض کی گنتی مراد ہو بہر حال جب شوہر نے حیض کی گنتی مراد لی یعنی عدت گزارنے تو ابہام زائل ہو گیا اور طلاق واقع ہوگی مگر رجعی، کیونکہ یہ عورت دو حال سے خالی نہیں



یا تو مدخول ہوگی یا غیر مدخولہ، اگر مدخولہ ہے اور اس کو شوہر عدت گزارنے کا حکم دے رہا ہے تو بطریق اقتضا یہاں طلاق کو مقدم مانا جائیگا اور طلاق معقب رجعت ہوتی ہے علی ما عرف فی الہدایہ، اور اگر عورت غیر مدخولہ ہے جس پر عدت طلاق واجب ہوتی ہی نہیں تو وہاں یوں کہا جائیگا کہ شوہر نے مسبب (اعتقاد) بولکر مسبب (طلاق) امراد لیا ہے اور مہاز مرسل کے جو میں غلطیوں میں سے ایک سببیت و سببیت کا بھی علاقہ ہے (کما مر) سوال: اگر آپ تو ماقبل میں یہ فرما چکے ہیں کہ سبب بولکر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر مسبب مراد لینا صحیح نہیں؟ جواب: جی ہاں، مگر ساتھ ہی وہاں یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ جب مسبب و امرد کے ساتھ تحقق ہو تو مسبب بولکر مسبب مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے اِنِّیْ اَرَا نِیْ اَعُوْضُ خَمْرًا میں ایسے ہی عدت گزارنا معنی کے ساتھ یہ ایسا مسبب ہے جو فقط طلاق کے ساتھ خاص ہے لہذا پھر استعارہ درست ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ اسْتَبْرَأْتُ رَحِمَكَ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السَّنَةُ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسُودَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا اَعْتَدِيْ ثُمَّ رَاجِعِيْهَا۔

ترجمہ :- اور ایسے ہی شوہر کا قول استبرئی رحمک ہے اور تحقیق اسے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا اعتدی پھر ان سے رجوع فرمایا تھا۔  
تشریح :- یہ الفاظ ثلاثہ مذکورہ میں سے دوسرے لفظ استبرئی رحمک کا ذکر ہے کہ اس کا حال بالکل اعتدی جیسا ہے اور جو دراصل اس کی ہے وہی اس کی ہے اسی کے ساتھ مصنف نے ایک حدیث نقل فرمادی۔

وَكَذَلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ تَحْتَمِلُ نَفْسًا لِلطَّلَاقِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَادَا زَالَ الْاِنْهَامُ بِالنِّسْبَةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّوْجِحِ كَالْعَامِلَةِ بِمَوْجِبَةٍ

ترجمہ :- اور ایسے ہی انت واحدہ ہے یہ قول احتمال رکھتا ہے طلاق کی صفت کا اور احتمال رکھتا ہے عورت کی صفت کا پس جبکہ نیت کی وجہ سے ابہام زائل ہو گیا تو یہ صریح پر دلالت ہوگی نہ کہ اپنے مقتضاً پر عمل کرنے والا۔  
تشریح :- یہ تیسرا لفظ ہے انت واحدہ اس میں احتمالات کثیرہ ہیں کہ عورت کی صفت ہو کہ تو یکساں ہے یعنی حسن و جمال یا حسن تدبیر میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ طلاق کی صفت ہو کہ تجھے ایک طلاق ہے بہر حال جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق ابھی واقع ہوگی، تو پہلے دونوں نغلوں میں لفظ طلاق بطریق اقتضا ثابت ہوا تیسرے میں طلاق مضر ہے بہر حال اگر لفظ طلاق یہاں عبارت میں مذکور ہوتا تب بھی طلاق حقیقی واقع ہوتی تو جبکہ طلاق مقتضی یا مضر ہے بدرجہ اولیٰ طلاق حقیقی واقع ہوگی قلت قول مصنف لا عاملاً بموجہ محل تامل ہے بلکہ اس کا ترک النسب تھا کیونکہ ان کا موجب قطع و انفصال نہیں ہے جیسے بائن اور نکتہ وغیرہ کا ہے۔ قدر :-



ثُمَّ الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيحُ فَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَيُعْطَا صُرُوبٌ قُصُورٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَقْصُرُ عَنِ الْبَيَانِ دُونَ  
النِّيَّةِ وَظَهَرَ هَذَا التَّفَاوُتُ فِيمَا يَدْرَأُ بِالشَّبَهَاتِ حَتَّى أَنْ الْمَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِبَعْضِ الْأَسْبَابِ الْمَوْجِبَةِ  
لِلْعُقُوبَةِ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيحَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْعُقُوبَةَ

ترجمہ :- پھر اصل کلام میں صریح ہے پس بہر حال کنایہ تو اسکے اندر قصور کی ایک قسم ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت کے اظہار مراد سے قاصر ہے اور یہ تفاوت ظاہر ہو گا ان احکام کے اندر جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ شخص جو اپنے اوپر بعض ایسے اسباب کا اقرار کرے جو سزا کو واجب کرنے والے ہیں تو جب تک کہ وہ لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا یہ سزا کو واجب نہیں کرے گا۔

تشریح :- فرماتے ہیں کہ صریح و کنایہ میں اصل صریح ہے اور کنایہ میں استتار کی وجہ سے کچھ کمی اور قصور ہے کیونکہ بغیر نیت کے اس سے مراد ظاہر نہیں ہوتی، لہذا وہ احکام جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں کنایہ سے ثابت نہیں ہوں گے کیونکہ کنایہ میں خود ایک قسم کا شبہ موجود ہے۔

سابق نمبر ۱۶ وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وَجْهِ الْوُقُوفِ عَلَى أَحْكَامِ النِّظْمِ وَهِيَ  
أَرْبَعَةٌ الْأَسْتِدْلَالُ بِعَارِضَةِ النَّصِّ وَبِأَشَارَةِ النَّصِّ وَبِإِقْتِضَائِهِ وَبِاقْتِضَائِهِ

ترجمہ :- اور قسم رابع احکام نظم پر واقفیت کے طرق کی معرفت کے بیان میں اور یہ طرق چار ہیں ۱۔ الاستدلال  
بِعَارِضَةِ النَّصِّ ۲۔ الاستدلال بِأَشَارَةِ النَّصِّ ۳۔ الاستدلال بِإِقْتِضَائِهِ ۴۔ الاستدلال بِاقْتِضَائِهِ -  
تشریح :- مصنف تقسیمات ثلاثہ سے فراغت کے بعد یہاں سے تقسیم رابع کو شروع فرما رہے ہیں تقسیم رابع کے  
اندر یہ بات ملحوظ ہوتی ہے کہ استدلال مراد نظم پر کس طرح واقف ہوتا ہے یعنی کلام اس مراد کیلئے مسوق ہے یا نہیں  
تو استدلال اگر منطوق کلام سے استدلال کرے اور وہ کلام اس کے لئے مسوق بھی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلال  
بِعَارِضَةِ النَّصِّ اور اگر مسوق نہ ہو تو اس کو الاستدلال بِأَشَارَةِ النَّصِّ کہتے ہیں اور استدلال اگر منطوق سے استدلال  
نہ کرے بلکہ معنی لغوی سے استدلال کرے تو اس کو کہتے ہیں الاستدلال بِإِقْتِضَائِهِ بدلالة النص اور اگر استدلال  
استدلال کرے اس چیز سے کہ جس کو نص عقلاً یا شرعاً منقضي ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلال بِاقْتِضَائِهِ اور اگر ان  
طرق اربعہ کے علاوہ اور طرق سے استدلال کرے تو وہ وجہ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان ابھی آ رہا ہے۔  
مندی :- تقسیم رابع حقیقت میں استدلال کے اوصاف و کیفیات میں سے ہے اس کو کتاب اللہ کے اقسام میں سے  
شمار کرنا مشائخ کے تسامح پر محمول ہے۔

أَمَّا الْأَوَّلُ فَمَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَنَا وَأُرِيدُ بِهِ قَصْدًا وَالْإِشَارَةُ مَا ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلُ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنْتَ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَنَا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ الْأَيَّةُ سَبَقَ الْكَلَامُ لِلْبَيَانِ إِيحَابِ سَهْمِهِ مِنَ الْغَنِيمَةِ لَهُمْ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى زَوَالِ أَمْلِكِهِمْ إِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إِيحَابِ الْحُكْمِ إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ

ترجمہ :- بہر حال اول پس وہ ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو اور جس کا اس کلام سے قصد ارادہ کیا گیا ہو اور اشارہ وہ ہے جو نظم سے اول کے مثل ثابت ہو مگر تحقیق کہ اس کے لئے کلام چلایا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان لتقررا بالمہاجرین الذین الایۃ میں کہ کلام کو چلایا گیا ہے مہاجرین کیلئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کیلئے اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کی جانب کفار کی طرف اور یہ دونوں برابر ہیں ایجاب حکم کے اندر مگر اول زیادہ مضبوط ہے تعارض کے وقت ۔

تشریح :- یہاں سے مصنف عبارتہ النص اور اشارۃ النص کی تعریف بیان کر کے ان دونوں کی مثال پیش فرمائیں گے عبارتہ النص یہ ہے کہ کلام کو کسی ایک مراد کیلئے بیان کیا گیا ہو اور بالقصد اس کا ارادہ کیا گیا ہو عبارتہ النص اور اشارۃ النص میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول مسوق ہے اور ثانی مسوق نہیں ہے ان دونوں کی مشترک مثال یہ آیت ہے للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من ديارهم ، اس آیت کو بیان کرنے کا منشا اور مقصد یہ ہے کہ مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ ہے یہ تو عبارتہ النص کی مثال ہوئی اور مہاجرین کی کہ میں املاک و جائیداد تھی جن پر کفار کا استیلا اور تسلط ہو گیا ہے اور قرآن نے ان کو فقراء فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر مال مسلم پر کفار کا استیلا ہو جائے تو کفار اس کے مالک ہو جائیں گے یہ بات اشارۃ النص سے معلوم ہوئی ، پھر فرمایا کہ عبارتہ النص اور اشارۃ النص ایجاب حکم کے اندر دونوں مساوی ہیں یعنی دونوں قطعی ہیں ہاں اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو عبارتہ النص کو ترجیح ہوگی اور اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات العقل والدين کہا ہے اور وجہ ارشاد فرمائی گئی ہے کہ نقصان عقل کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے اور نقصان دین کی دلیل یہ ہے کہ عورت اپنی عمر کے نصف حصہ میں بیٹھی رہتی ہے جس میں نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے عمر کے نصف حصہ میں اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہیں اسکے معارض صاف حدیث موجود ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہیں یہ عبارتہ النص ہے لہذا اس صورت میں اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا اور عبارتہ النص پر عمل کیا جائے گا ۔

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لَفْظًا اسْتِنْبَاطًا بِالرَّأْيِ كَاللَّهُمَّ عَنِ التَّائِيْفِ يُوقَفُ بِهِ عَلَى حُرْمَةِ النَّصْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسْطَةِ التَّامُّلِ وَالْإِجْتِهَادِ وَالتَّائِبُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ التَّائِبِ بِالْإِشَارَةِ



حَتَّىٰ صَحَّ الثَّابِتُ الْحَدُودُ وَالْكَفَارَاتِ بِدَلَالَةِ الْمَقْصُومِ الْإِعْذَارِ التَّعَارُضِ دُونَ الْإِسْثَارَةِ -

ترجمہ :- اور بہر حال دلالت النقص پس وہ ہے جو نقص کے معنی سے باعتبار لغت ثابت ہونہ کہ رائے سے استنباط کے طریقہ پر جیسے آف کہنے سے منع کرنا اس سے واقفیت ہوتی ہے ضرب کی حرمت پر تائل اور اجتہاد کے واسطے کے بغیر اور جو حکم دلالت النقص سے ثابت ہے وہ اس حکم کے مثل ہے جو اشارہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ دلالات النقص سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے مگر تعارض کے وقت (دلالت) اشارہ سے کم ہے۔

تشریح :- عبارت اور اشارہ دونوں از قبیل الفاظ ہیں اور دلالت و اقتضار دونوں معنی کی قیاس سے ہیں تو دلالت النقص میں لفظ حکم ثابت ہوتا ہے یعنی جو نقص زبان عرب سے واقف ہے تو جب وہ سنے گا وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا آفٌ تو بغیر اجتہاد و تائل کے وہ جان لیگا کہ اس سے مراد حرمت ضرب ہے، جس طرح اشارۃ النقص قطعی ہے ایسے ہی دلالت النقص بھی قطعی ہے لہذا دلالت النقص جب قطعی ہے تو اس کے ذریعہ حدود و کفارات کا اثبات درست ہے ہاں اگر اشارۃ النقص اور دلالت النقص میں تعارض ہو جائے تو اب اشارۃ النقص کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر عمل کیا جائیگا اور دلالت النقص کو چھوڑ دیا جائیگا (مثالی تعارض) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے، وَمَنْ قَتَلَ مَوْثِقًا غَظًا تَعْرِيرَ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ، تو آیت سے معلوم ہوا کہ قتل غلام کی صورت میں کفارہ ہے بطریق دلالت النقص آیت سے معلوم ہوا کہ قتل عمد کے اندر بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے اس لئے کہ جب ادنیٰ کے اندر کفارہ ہے تو اعلیٰ میں بدرجہ ادنیٰ ہونا ضروری ہے، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال ہے اسی طرح دوسری آیت میں ہے وَمَنْ يَقْتُلْ مُّؤْمِنًا مُّتَعَدًّا فِجْرًا دَٰرَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيْهَا اَسَیْٓتُ سَیِّئًا مِّنَ السَّیِّئَاتِ سے اشارۃ النقص کے طریقہ پر معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ یہاں لفظ جزا مستعمل ہے جس کے معنی کافی کے ہیں یعنی جو سزا دیکھا رہی ہے یہ کافی ہے تو معلوم ہوا کہ جہنم کے علاوہ کوئی دوسری سزا قاتل کے لئے نہیں ہے۔ بہر حال یہاں اشارۃ النقص کو دلالت النقص پر ترجیح دی گئی۔ سوال :- جب بات یوں ہے جو آپ نے کہی تو پھر قتل عدا میں قصاص اور خطا میں دیت کیوں واجب ہے جب کہ یہ سزا کافی ہے ؟ جواب :- یہاں الگ الگ دو جزا میں جزا فعل اور جزا محل فعل کی جزا کفارہ اور جہنم میں اور محل کی جزا دیت اور قصاص ہے۔

وَأَمَّا الْمُقْتَضَىٰ فَرِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَوْطًا لِّصِحَّةِ الْمَقْصُومِ عَلَيْهِ، لَمَّا لَمْ يَسْتَعْنِ عَنْهُ فَرَجَبَ تَقْدِيرُهُ لِمُتَعَدِّهِ الْمَقْصُومِ فَقَدْ أَقْتَضَاكَ النَّصُّ فَضَارَ الْمُقْتَضَىٰ بِحُكْمِهِ حُكْمُ النَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهِ يَعْدِلُ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ الْإِعْذَارِ الْمَعَارِضَةِ بِهِ

ترجمہ :- اور بہر حال مقتضی پس وہ نقص کے اوپر زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بنکر ثابت ہوئی ہو اس وجہ سے کہ منصوص علیہ مزید سے مستغنی نہیں ہے تو مزید کی تقدیم واجب ہے منصوص کی تصحیح کے لئے تو



مزید کا نص نے تقاضا کیا ہے تو ہوگا مقتضی مع اپنے حکم کے نص کا حکم اور جو حکم کہ ثابت ہے مقتضی سے اس حکم کے برابر ہے جو ثابت ہے دلالت النص سے مگر ماثبات بدلالة النص کے ساتھ تعارض کے وقت ۔

تشریح :- جو کلام مذکور ہے وہ اپنی صحت کیلئے کسی اضافہ کو مقتضی ہے کہ جب تک اس اضافہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو منصوص علیہ یعنی مذکور صبیح نہیں ہوتا تو کلام مذکور کو مقتضی اور غیر مذکور کو مقتضی کہا جاتا ہے اور جیسے حکم مذکور کو حکم ثابت بالنص کہتے ہیں مقتضی کو بھی حکم ثابت بالنص ہی کہیں گے کیونکہ اس کا ثبوت بھی نص کی وجہ سے ہی ہوا ہے ، اور چونکہ مقتضی مقتضی کیلئے صحیح ہے اور مقتضی مقتضی کی شرط ہے تو مقتضی کا تقدم ضروری ہوگا اس لئے کہ مشروطہ پر شرط کی تقدم ضروری ہے ، جو حکم دلالت النص اور اقتضار النص سے ثابت ہو تو اسباب حکم میں دونوں مساوی ہیں البتہ اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو دلالت النص کو اقتضار النص پر ترجیح ہوگی (مثال تعارض) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے حضرت عائشہؓ سے حقیہ ثم اقصرصیہ ثم اغسلید بالماء ، تو یہ حدیث اقتضار النص کے طریقہ پر اس بات پر دال ہے کہ ناپاکی کا غسل وازالہ پانی کے علاوہ دیگر مایات سے جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب پانی سے غسل کے وجوب کو ارشاد فرمایا ہے تو کلام کی صحت کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر چیز سے غسل جائز نہ ہو لیکن یہ حدیث دلالت النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مایات سے غسل نجس جائز ہو ۔

کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ اصل مقصود تطہیر ہے اور ازالہ نجاست ہے اور یہ مقصد ہر اس چیز سے حاصل ہو جائیگا جو ازالہ کی اور قطع کی صلاحیت رکھتی ہو پانی ہو یا مایات میں سے کوئی ہو ، ملا جیوں نے یہ مثال پیش کرنے کے بعد کہا ہے کہ بعض حضرات نے جو یہ فرمایا ہے کہ ثابت بالاقتضار اور ثابت بالدلات کے تعارض کی مثال نہیں ملتی یہ قلت متبع ہے۔

**سبق نمبر ۱** وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَضْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضَى وَالْمَحْذُوفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضَى شَرْعًا وَآيَةٌ ذَلِكَ أَنَّ مَا اقْتَضَى غَيْرُهُ ثَبَتَ عِنْدَ صَحَّةِ الْأَقْتِضَاءِ وَإِذَا كَانَ مُحْذُوفًا فَقَدْ رَمَدَ كَوْرًا انْقِطَعَ عَنِ الْمَذْكُورِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ فَإِنَّ السَّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْمَحْذُوفِ وَهُوَ أَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِیحِ بِهِ

ترجمہ :- اور کبھی مشکل ہو جاتا ہے سامع کے اوپر مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرنا اور محذوف لغتاً ثابت ہوتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہے کہ جو اپنے غیر کا اقتضا کرے وہ اقتضار کی صحت کے وقت ثابت ہوگا ، اور جب کہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا جائے (تو جو مذکور سے متعلق ہے) وہ مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے فرمان واسأل القرية پس بے شک سوال قریہ سے محذوف کی جانب متحول ہو جائے گا اور وہ اہل ہے محذوف کی تصریح کے وقت ۔

تفسیر لجز: جب مصنف نے اقتضار النص کی بحث چھیڑی تو انہیں ایک دوسرا مسئلہ بھی یاد آگیا کہ مقتضی اور محذوف میں کیا فرق ہے تو بتایا محذوف لغو ثابت ہوتا ہے اور مقتضی شرعاً پھر فرمایا کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان اس علامت کے ذریعہ امتیاز ہو جائے گا کہ مقتضی کو جب کلام میں ذکر کر دیا جائے تو مقتضی پر کوئی فرق نہیں آئے گا وہ اپنی سابق روش پر برقرار رہے گا اور محذوف کی صورت میں کلام کی روش ہی بدل جائے گی جس چیز کا تعلق پہلے مذکور سے تھا اب اس کا تعلق محذوف سے ہو جائیگا جیسے واسال القرینہ میں اہل محذوف ہے پہلے سوال قریب سے ہے اور اہل کے ذکر کے بعد سوال اہل سے ہے تو کلام کی روش بدل گئی یہ محذوف کی پہچان ہے اور تخریر رقبۃ مؤمنۃ میں اگر مقتضی یعنی مملوکہ کو ذکر کر دیا جائے تو تخریر رقبۃ پر کوئی فرق نہیں آئے گا ۔

تنبیہ :- جو علامت اور پہچان بیان کی گئی ہے یہ عمل تابع ہے کیونکہ مذکورہ دونوں پہچان ٹوٹ جاتی ہیں۔  
اول فرمان باری ہے قتلنا اضرب بعصاک الحجر فاعفرت منہ اثنتا عشرة عینا، تو یہاں فضرب فانشق الحجر، محذوف ہے  
اس کے باوجود کلام اپنی سابق روش اور طرز سے متغیر نہیں ہوا اور نہ اعراب میں کوئی تبدیلی آئی، دوسری مثال،  
کس نے کسی سے کہہ: اعتق عبدک عنی باع، تو یہاں بیع کو مقدم مانا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ پہلے اپنا غلام اتنے میں  
میرے ہاتھ پر فروخت کر دے پھر میری جانب سے اغتاق کا دلیل ہو جا، تو بیع یہاں مقتضی ہے اسکے باوجود کلام  
کے اندر تغیر ہے کیونکہ پہلے وہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہے اور اب تقدیر کے بعد آمر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور  
ہو گا بعض حضرات نے جواب دینے میں تکلف سے کام لیا ہے مگر اچھا جواب یہ ہے کہ بس ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ  
مقتضی شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ حَتَّى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرِبُ وَيَوْى شَرَابًا دُونَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نَبِيَّتُهُ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى لَا عُدُومَ لَهُ، خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِصُ فِيمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُومَ -

ترجمہ: پھر وہ علم و مقصد اعضا سے ثابت ہے تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا یہاں تک کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں ہے گا اور وہ نیت کرتا ہے ایک قسم کے پینے کی نہ کہ دوسرے کی تو اس کی نیت کا رگر نہ ہوگی اسلئے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے، و شافعی کا اختلاف ہے اور تخصیص اسی میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھے۔

تشریح: مصنف کا یہ کلام مقضیٰ اور محذوف کے درمیان دوسرا فرق بیان کرنے کیلئے ہے، اولاً یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنی کے اور جہاں عموم ہو اسی میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور جہاں سکر سے عموم ہی نہ ہو وہاں تخصیص کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا، محذوف از قبیل الفاظ ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور مقضیٰ معنی ہے اور عموم و خصوص الفاظ میں ہوتا ہے نہ کہ معنی میں تو معلوم ہوا کہ محذوف میں عموم بھی ہو سکتا ہے اور جب عموم ہو سکتا ہے تو اس کے اندر تخصیص بھی ہو سکتی ہے اور مقضیٰ کے اندر عموم نہیں



ہوگا کیونکہ وہ معنی ہیں اور جب اس میں عموم ہی نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ تخصیص تو تعین کی فرع ہے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ مقتضی کو محذوف کے مثل مانتے ہیں اور مثل محذوف مقتضی کے اندر عموم و خصوص کے قائل ہیں، جب یہ تقریر بر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنے بغیر مشروب کے شراب کا تحقق نہیں ہو سکتا تو جب کسی نے کہا لا اشرب تو مشروب بطریق اقتضائے ثابت ہوگا تو مشروب مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم ہوتا نہیں تو جس چیز کو بھی وہ پئے گا حانت ہو جائے گا اور اگر وہ کہنے لگے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی نہ کہ فلاں تو اسکی نیت معبر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تخصیص کی نیت ہے اور تخصیص جب ہو سکتی ہے جبکہ وہاں پہلے سے عموم ہوا اور مقتضی میں عموم ہی نہیں ہے۔

وَكَذَلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ لِأَنَّ مَعْنَى النَّصِّ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَأَمَّا الثَّابِتُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ عَامًا يُخَصُّ لَأَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُومُ بِاعْتِبَارِ الصِّغَةِ

ترجمہ :- اور ایسے وہ حکم ہے جو دلالت النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھیں گے اس لئے کہ نص کے معنی جبکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوگا تو وہ غیر علت ہو نہی کا احتمال نہیں رکھے گا اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو تو وہ احتمال رکھے گا کہ وہ عام ہو جس کو خاص کر دیا جائے اس لئے کہ یہ (وہ حکم ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہو) ثابت ہوتا ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغے اعتبار سے ہے۔

لشرح :- جب مصنف نے مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مقتضی کے اندر عدم عموم کو بیان کیا تو فائدہ کی تکمیل کی غرض سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اسکے اندر بھی عموم نہیں ہوتا لہذا اس میں احتمال تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ عموم و خصوص عوارض الفاظ میں سے ہے اور ثابت بالدلالة موضوع لہ کے لازمی معنی ہیں نہ کہ لفظ کے، خلاصہ کلام دلالت النص معنی کی قبیل سے ہے جس میں عموم و خصوص نہیں ہوتا، اس لئے ثابت بالدلالة میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص لان معنی النص الخ عدم احتمال تخصیص کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ، ولا تقل لها آف سے، جو معنی دلالت النص کے طریقہ پر موصول ہوئے وہ حرمت ایذا ہے، یہی معنی ایذا حرمت تانیف کی علت ہے اگر ہم یہاں عموم و خصوص کے قائل ہو کر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایذا (علت) موجود ہے اور حکم (حرمت) موجود نہیں ہے تو چونکہ علت کا معلول سے تعلق ناجائز ہے اس لئے اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ایذا حرمت نہیں حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہو چکا ہے بلکہ جہاں بھی علت ہوگی وہاں معلول بھی ہوگا اور اس کا نام عموم نہیں ہے۔

اب رہا مسئلہ اشارۃ النص کا تو چونکہ وہ عبارتۃ النص کے مثل کلام کے صیغہ سے ثابت ہوتا ہے تو جیسے عبارتۃ النص میں عموم و خصوص جاری ہوتا ہے اشارۃ النص کے اندر بھی جاری ہوگا، اور عموم و خصوص کا مدار لفظ اور





صیغہ پر ہے اور یہ افلاک کی قبیل سے ہے، جیسے اللہ کا فرمان ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ الْاِیَّةُ بِرِکَامِ الْاُیَّةِ یہ کلام اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو حق ہے کہ وہ بیٹے کے مال کا مالک بن جائے مگر اس میں سے ایک صورت کو خاص کر لیا گیا اور وہ یہ ہے کہ باپ بیٹے کی باندی سے وطی کرے یہ حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اگر باپ نے ایسا کیا تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے، ہدایہ جلد ثانی میں جس کی تفصیل موجود ہے آگے وجوہ فاسدہ کا ذکر ہے۔

**سبق نمبر ۱۸ فصل** وَمِنَ النَّاسِ مَنۢ عَلِمَ فِی النَّصُوصِ بِوُجُوۡهِ اٰخَرِہِی فَاَسَدَہٗ  
عِنْدَنَا مِنْہَا مَا قَالَ بَعْضُہُمْ اَنَّ التَّنْصِیصَ عَلٰی الشَّیْءِ بِاسْمِہِ الْعِلْمِ  
یُوجِبُ التَّخْصِیصَ وَلَقِیَ الْحُكْمَ عَمَّا عَلِمَ وَہَذَا فَاَسَدٌ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ یَتَنَاوَلْہٗ فَلَکِیْفَ یُوجِبُ  
الْحُکْمَ فِیہِ نَفْصًا وَاَشْبَاطًا

ترجمہ :- یہ فصل ہے وجوہ فاسدہ کے بیان میں (اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے دوسری وجوہ سے نصوص میں عمل کیا ہے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں انہیں وجوہ میں سے ایک وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ کسی شئی پر اس کے علم کے ساتھ تصریح کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اسکے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ نص اس کو (مسکوت عنہ) شامل نہیں ہے تو اس کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کرنا؟  
تشریح :- بعض حضرات مذکورہ مستدلّات اربعہ کے علاوہ دیگر وجوہ سے استدلال کرتے ہیں جن کو ہم وجوہ فاسدہ اور تمسکات فاسدہ کہتے ہیں، ان وجوہ فاسدہ میں سے پہلی وجہ، ادلایاں یہ بات سمجھئے کہ یہاں علم سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو جو ذات پر دلالت کرنے والا ہو صفت پر دلالت کرنا یا لاہو خواہ وہ علم ہو یا اسم جنس ہو اور یہاں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور بعض حنابلہ ہیں اور ابو بکر الدقاق اور امام غزالی کا بھی یہی قول ہے۔ بہر حال اس مذکورہ علم کو ان کے نزدیک مفہوم اللقب کہا جاتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ سے جو بات مراعات ثابت ہوتی ہے اس کو منطوق کہتے ہیں ورنہ مفہوم کہتے ہیں، پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت اگر لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق سمجھ میں آجائے تو وہ مفہوم موافقت ہے جیسے دلالت النص میں ہوتا ہے، اور اگر منطوق کے خلاف لفظ سے مسکوت عنہ کا حال معلوم ہو تو اس کو مفہوم مخالفت کہتے ہیں، پھر اگر وہ مفہوم ذات پر دلالت کرنے والے لفظ سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم اللقب کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف یا عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف یا مفہوم العدد کہتے ہیں۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب سنئے۔ کہ اس فریق کا کہنا یہ ہے کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے ساتھ اس کو بیان کیا جائے تو یہ علم پر تصریح اس بات پر دال ہوگی، کہ حکم مذکور فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے اور اسکے علاوہ سے یہ حکم متعلق ہے۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث ہے المار من المار پہلے مار سے



مرا غسل ہے اور دوسرا سے مراد منی ہے اب اس کے معنی ہوئے کہ وجوب استعمال الماء بخروج المنی، اور ماراہم جنس ہے جو مفہوم اللقب ہے تو اس حکم کو مفہوم اللقب سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حکم غسل فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے یعنی خروج منی کے ساتھ اور اگر منی کا خروج نہ ہو بیسے اکیس سال کی صورت میں تو وہاں غسل واجب نہیں ہوگا جیسا کہ الفسار کی ایک جماعت نے اس حدیث سے یہی بات سمجھی اور وہ اکیس سال کی حالت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھے تو الفسار جو اہل زبان ہیں حدیث سے ان کا یہ سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ قاعدہ ایسا ہی ہے جو ذکر کیا گیا کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے طریقہ پر اس کے علم کی تصریح کر دجائے تو وہ مفید تخصیص ہوگا اور بعد اسے حکم کو مستثنیٰ کر دے گا، جیسے یہاں حکم غسل فقط خروج منی کے ساتھ خاص ہوا اور جہاں خروج منی نہ ہو وہاں حکم وجوب غسل مستثنیٰ ہوا ہم نے کہا کہ اس فریق کا یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ جب لغو مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں تو پھر لغوی مذکور مسکوت عنہ کے اندر لغوی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کرے گا۔

سوال اصحابہ رضی اللہ عنہم اہل لسان ہونے کی وجہ سے اگر کچھ ہے جب انہوں نے ایسا سمجھا تو قاعدہ مذکور صحیح ثابت ہوا؟  
جواب الفسار کی جماعت جو اکیس سال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھے، تو اس قاعدہ کی بنیاد پر ہمیں جو مانے ذکر کیا ہے بلکہ معبود خارجی ہونے کی وجہ سے انہوں نے الف لام کو استفراق پر محمول کیا ہے، یعنی تمام افراد غسل خروج منی سے ثابت ہوں گے۔ سوال خواہ یوں کہو گواہ ایسے کہو جیسے ہم نے کہا بات تو ایک ہی تھی کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں حالانکہ آپ اکیس سال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل ہیں؟ جواب الف لام کو استفراق پر محمول کرنے کی وجہ سے تمہارا جواب ہو گیا، اب الفسار کا جواب تو وہ یہ ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا مگر خروج کی دو قسمیں ہیں، تحقیقی اور تقدیری دیکھی اول تو ظاہر ہے اور جب التقارن خاتم پایا گیا جو خروج منی کا سبب ہے تو گو یا تقدیر اسباب کا تحقق ہو گیا اسی کو صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔ وقد یحییٰ علیہ لفظہ فی مقام مقامہ، بہر حال جواب دونوں کا ہو گیا۔

تنبیہ: جس حدیث سے یہاں استدلال کیا گیا ہے یہ خواب پر محمول ہے، اور خواب میں جب تک خروج منی نہ ہو غسل واجب نہیں و فی ہذا الحدیث تفصیل لایلیق بہذا المختصر۔

سبق نمبر ۱۹ وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْحُكْمَ مَتَى عُلِقَ بِشَرْطٍ وَأَضِيفَ إِلَى مُسْتَقٍ يَوْصِفُ خَاصٍ أَوْ جَبَّ لَفَى الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ وَلِهَذَا لَمْ يَجُوزْ نِكَاحُ الْكَامَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ



ترجمہ :- اور انہیں وجہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ ہے جو امام شافعی نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا حکم کسی مستی کی جانب مضاف کیوں وصف خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے ہونے کے ساتھ حکم کی نفی کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے امام شافعی نے باندی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اس وصف و شرط کے فوت ہو چکی صورت میں جو باری تعالیٰ کے اس فرمان میں مذکور ہیں وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ الْخ...

تشریح :- وجہ فاسدہ میں سے یہ دوسری وجہ فاسدہ ہے جس کے قائل امام شافعی ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو یا اس میں کسی مستی کو کسی خاص وصف سے بیان کیا گیا ہو تو شرط اور وصف جب دونوں متفق ہو جائیں گے تو حکم بھی متفق ہو جائیگا اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا کہ آزاد مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ باندی سے نکاح کرے جب کہ اس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر قدرت نہ ہو اور باندی سے نکاح کا ارادہ ہو تو صرف مسلمان باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کریم نے جب حکم بیان فرمایا تو عدم استطاعت حرہ کی صورت میں نکاح آمہ کے جواز کو ارشاد فرمایا مگر باندی مومن ہوئی چاہئے علم قدرت کو شرط سے اور ایمان کو صفت کے ذریعہ بیان فرمایا آیت یہ ہے وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نَفْسَاتِ الْوُحُوشِ قَنْبِيه :- جس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعی رحمہ کے نزدیک حرام ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے مذہب میں مکروہ تنزیہی ہے ایسے ہی صحت نکاح کیلئے لونڈی کا مسلمان ہونا اکثر علماء کے نزدیک ضروری اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک افضل ہے اگر کتا یہ لونڈی سے نکاح کر لے گا تو وہ بھی امام صاحب کے نزدیک جائز ہے ہاں اگر کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا سب کے نزدیک حرام ہے مگر امام مالک رضا حرہ کے وقت اس کو جائز کہتے ہیں ۔

وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ أَحَقُّ الْوُصْفِ بِالشَّرْطِ وَاعْتِدَ التَّلْقِيقُ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنَعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ وَلِذَلِكَ أَبْطَلَ تَقْلِيلَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْخَبَثِ لِأَنَّ الْوُجُوبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلَى أَصْلِهِ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِي يُحْتَمَلُ الْفَصْلُ بَيْنَ وَجُوبِهِ وَوُجُوبِ آدَائِهِ أَمَّا الْبَدَنِي فَلَا يُحْتَمَلُ الْفَصْلُ فَلَمَّا تَأَخَّرَ الْأَدَاءُ لَمْ يَتَّبَقِ الْوُجُوبُ

ترجمہ :- اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور شرط کے اوپر معلق کرنے کو حکم کے روکنے میں عامل مانا ہے نہ کہ سبب کے اور اسی وجہ سے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور اور حائث ہونے سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ انکی اصل کے مطابق وجوب سبب حاصل ہو جاتا ہے اور وجوب اداء سبب سے مؤخر ہو جاتا ہے شرط کے پائے جانے تک اور واجب مالی فصل کا احتمال رکھتا ہے نفیس وجوب اور وجوب اداء کے درمیان بہر حال

واجب بدنی وہ فعل کا احتمال نہیں رکھتا پس جب ادا ہو کر ہو گئی تو وجوب باقی نہیں رہا۔

تشریح :- یہاں مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے اس فرمان کا حاصل دو باتیں ہیں علم انہوں نے وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے یعنی جس طرح انعقاد شرط سے حکم کا انعقاد ہوتا ہے ایسے ہی انتفاء وصف سے بھی حکم کا انتفاء ہوتا ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح کمرہ کا پنکھا چھت کے کڑے میں لٹکا ہوا ہے اور کڑا اس کو گرنے نہیں دے رہا ہے اگرچہ کڑے کی وجہ سے اس کا ثقل (بوجھ) ختم نہیں ہو گیا گو یا کہ کڑے نے حکم کو (گرنے کو) روکا ہے سبب (ثقل) کو نہیں اسی طرح انھوں نے کہا کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقاد سبب نہیں ہے ہمارے نزدیک تعلیق مانع انعقاد سبب ہے، اب ان کے نزدیک کچھ متفرع ہوئے والی جزئیات کو نقل کیا گیا ہے (مثال اول) انہوں نے کہا کہ جب کسی اجنبی عورت یا کسی اجنبی کے غلام سے کہا گیا کہ ان نکتک فانت طالق، یا ان ملکک فانت حراً، تو چونکہ اس تعلیق نے سبب کے انعقاد کو نہیں روکا بلکہ صرف حکم کو روکا اور انعقاد سبب کا یہاں محل نہیں کیونکہ دونوں اجنبی ہیں اس لئے یہ کلام لغو ہو گا اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق سبب کے انعقاد کو روکتی ہے بلکہ جب شرط پائی جائیگی اسی وقت سبب کا انعقاد ہو کر حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو انعقاد سبب کے وقت محل درکار ہو گا اس لئے یہ کلام لغو ہو گا بلکہ جب اس سے نکاح کر لیا یا غلام کو خرید لیا تو طلاق واقع ہو گی اور غلام آزاد ہو گا (مثال دوم) انہوں نے فرمایا کہ میں کیسے کیسے یہ کفار کا سبب ہو گیا یعنی کفارہ ہے اور حنث شرط وجوب کفارہ ہے اور اصول یہ ہے کہ بعد انعقاد سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہو کر رہی ہے جیسے وہ شخص جس کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی حوالان حول نہیں ہوا تو سبب وجوب (مال) نصاب موجود ہے لہذا اگر حوالان حول ہو جائے تو وہ زکوٰۃ ادا کر دے تو صحیح ہے اسی طرح اگر خالف حنث سے پہلے کفارہ یمن ادا کر دے تو درست ہے لیکن ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ کفارہ مال کے ذریعہ سے ادا کیا جائے یعنی اتفاق رقبہ یا اطعام وغیرہ سے ورنہ روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا قبل الحنث ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب مالی کے اندر نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال ہونا ہے جیسے کسی نے کوئی سامان خریدا اور شرط کر لی کے پیسے دو ماہ کے بعد ملیں گے تو ثمن کا نفس وجوب بیع سے ثابت ہو گیا اور وجوب ادا دو ماہ کے بعد ہو گا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ واجب مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ رہا واجب بدنی تو اس کے اندر نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال نہیں ہوتا، یعنی واجب بدنی کا نفس وجوب ہی وجوب ادا ہے اس لئے کہ نماز معلوم افعال ہیں اور یہی حال روزہ ہے، تو نماز اور روزہ کا وجوب ہی وجوب ادا ہے تو واجب بدنی کے اندر وجوب ادا کا ہونا بدلتا اصل وجوب کے عدم کو مستلزم ہے۔

سبق نمبر ۲ پہلے کچھ باتیں بطور تمہید کے عرض کرتا ہوں حضرت امام شافعی رحمہ کی جانب سے جو بات کہی گئی ہے وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے علم مقدمہ اولیٰ، انہوں نے



وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ مقدمہ ثانیہ، انہوں نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انتقاد سبب نہیں ہے (مقدمہ ثالثہ) ملک کے اوپر طلاق اور عتاق کو معلق کرنا باطل ہے۔ مقدمہ رابعہ، حادث ہونے سے پہلے انہوں نے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے۔ مقدمہ خامسہ، انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے ہمارے نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں جن میں سے ہر ایک کی تردید ضروری ہے تو مصنف ان میں سے ہر ایک کی تردید کریں گے، مقدمہ اولیٰ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وَأَنَّا نَقُولُ بِأَنَّ أَقْصَىٰ دَرَجَاتِ الْوَصْفِ إِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ  
الزَّانِي وَالسَّارِقُ وَلَا أَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ بِالْخِلَافِ

ترجمہ ۱۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات کا مٹی جبکہ وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ حکم کی علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی والسارق میں اور بغیر کسی اختلاف کے نفی کے اندر علت کا کوئی اثر نہیں ہے۔

تشریح ۱۔ جناب حضرت امام شافعی رحمہ، آپ نے وصف کو شرط قرار دیکر انتقاد وصف کی وجہ سے حکم کے انتقاد کو ثابت فرمایا ہے مگر یہاں آپ کے ارشاد پر دو طرح سے کلام ہے۔ ۱۔ وصف مطلقاً شرط کے معنی میں ہو یہ خلاف اصول ہے، ۲۔ انتقاد وصف حکم کے انتقاد کو ہمیشہ مستلزم ہو جائے یہ بات بھی خلاف اصول ہے۔

بلکہ وصف کے تین درجات ہیں۔ ۱۔ وصف بھی اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے، وَزَبَاكُمُ اللَّيْتِي فِي حُجْرِكُمْ، فی حور کم وصف اتفاقی ہے جو عادت کے طریقہ پر ارشاد فرمایا گیا ہے ورنہ اگر وہ زوجہ کم کی زیر تربیت نہ ہوتی تو اس سے نکاح جائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ اسے قائل نہیں ہیں بلکہ جواز نکاح کا مدار اُم کے ساتھ دخول و عدم دخول پر ہے۔ ۲۔ وصف کبھی شرط کے معنی میں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے جس سے امام شافعی رحمہ نے استدلال کیا ہے۔ ۳۔ اور وصف کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا اور جیسے السارق والسارقة فاقطعوا عنہما اس لئے کہ وصف زنا اور سرقت ہی تو وجوب حد اور وجوب قطع کے اندر مؤثر ہے، اسلئے کہ حکم جب اس میں مستحق ہو تو ماخذ اشتقاق (مبدأ) اس حکم کی علت ہو کرتا ہے۔

اور اصول یہ ہے کہ معلول واحد کی علل مختلف ہو سکتی ہیں تو قاعدہ یہ مقرر ہوا کہ جب تک معلول کا علت کے ساتھ اختصا ص ثابت نہ ہو تب تک علت کا انتقاد معلول کے متغی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا۔ تو حضرت والا، جب وصف کے سب سے قوی اور مضبوط درجہ یعنی علت کے انتقاد سے حکم کا انتقاد لازم نہیں آتا تو جو اوسط و اضعف (شرط و وصف) ہیں ان کا انتقاد حکم کے انتقاد پر کیسے دلالت کرے گا خلاصہ کلام جو آپ نے مقدمہ اولیٰ میں وصف کو شرط کے لاحق کیا ہے تقریر مذکور سے اس کا بطلان معلوم ہو گیا۔



وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُونَ الْحُكْمِ فَمَنْعَةٌ مِنَ اتِّصَالِهِ بِمَحَلِّهِ وَبِدُونِ  
الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَتَعَقَّدُ سَبَبًا

ترجمہ :- اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر پس رو کہ یا شرط نے سبب کو اپنے محل کے ساتھ متصل ہونے سے اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر وہ سبب بنکر متعقد نہوگا ۔  
تشریح :- یہ دوسرے مقدمہ کی تردید ہے کہ شرط کا انتقار حکم کے انتقار پر دلالت کرتا ہے ، یہ خلاف اصول ہے اولاً تو وصف کو مطلقاً شرط کا درجہ دینا غلط ہے کما ، پھر وصف کے انتقار کی وجہ سے حکم کا انتقار غلط ہے ورنہ ان یکنح الموصفات المؤمنات میں آپ کو فرمانا چاہئے کہ آزاد کتا یہ سے نکاح جائز نہونا چاہئے ، بہر حال اگر وصف کو شرط کے درجہ میں مان لیں تو حضور پھر بھی شرط کا انتقار حکم کے انتقار پر دلالت نہیں کرے گا جیسے علت کا انتقار معلول کے انتقار پر دلالت نہیں کرتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ سوال ، ان دخلت الدار فانت طالق میں ، شرط (دخول دار) کے متفق ہونے کی وجہ سے حکم وقوع طلاق کا انتقار ہے تو معلوم ہوا کہ شرط کا عدم حکم کے عدم پر دال ہوگا ؟ جواب : آپ نے غور نہیں فرمایا یہاں حکم تو مذکور ہے ہی نہیں بلکہ شرط اور سبب مذکور ہیں ، ان دخلت الدار ، شرط ہے اور فانت طالق سبب ہے ، وقوع طلاق انت طالق کا سبب و حکم ہے ، تو شرط جس چیز پر داخل ہے اسی میں تو اثر کرے گی اور وہ سبب ہے لہذا عدم شرط (عدم دخول دار) سبب کے انتقار پر دلالت کرے گا جو کہ مذکور ہے اور سبب کے نہونے کی وجہ سے حکم کا عدم ہوگا تو یہاں عدم حکم سبب کی وجہ سے ہے نہ کہ عدم شرط کی اور عدم سبب عدم شرط کی وجہ سے ہے بہر حال آپ کا یہ اصول ٹوٹ گیا کہ عدم شرط عدم حکم پر دال ہے ، ان دخلت الدار فانت طالق میں ، شرط سبب پر داخل نہیں مگر اس شرط نے سبب کو اپنے محل سے متصل نہیں ہونے دیا اور جب تک سبب کا اپنے محل سے اتصال نہ ہو تو وہ سبب ہی نہیں بنے گا بلکہ سبب بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے محل سے متصل ہو جائے اور محل وہ عورت ہے تو یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کلام کو لغو قرار دیا جاتا مگر چونکہ وجود شرط کی امید و توقع تھی اس وجہ سے اس کو باطل نہیں کہا گیا اور جب شرط پائی گئی تو محل آگیا تو یا مستحکم نے اب انت طالق کہا ہے لہذا اب طلاق واقع ہو جائیگی ۔

وَلِهَذَا الْوَحْلَفَ لَا يَطْلُقُ فَعَلَقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْتَمِلُ مَا لَوْ يُوْجِدُ الشَّرْطُ -

ترجمہ :- اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کر دیا تو جب تک شرط نہیں پائی جائے گی حاث نہوگا ۔

تشریح :- یہ قول سابق کی تائید ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کو مجمع علیہ بات کے ذریعہ الزام دینا ہے ، کہ حضرت والا آپ نے تعلیق بالشرط کو ماننے حکم مانا ہے نہ کہ ماننے سبب کو یا سبب موجود ہوا مگر حکم نہیں پایا گیا تو اگر بات یوں ہی ہے

تو بتائیے کہ اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دوں گا پھر اس نے ان دخلت الدار فانت طالق بولا، تو آپ کے قول کے مطابق یہاں طلاق واقع ہونی چاہئے کیونکہ اس نے طلاق دیدی یعنی سبب طلاق یعنی اس کا لفظ انت طالق کہنا پایا گیا اور جب یہ پایا گیا تو پہلی یکمیس وہ عانت ہوگا اور بیوی پر طلاق پڑے گی مگر اتفاق سے آپ بھی اس کے قائل نہیں اور آپ بھی فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور آپ کی یہ بات اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ تعلیق کو مانع سبب مان لیں۔

شواہخ کی کتاب، الوجیز اور التہذیب اور المحض میں یہ جزیہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے کہا اِنْ طَلَقْتُكَ فَاَنْتِ طَالِقٌ، پھر اس نے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو کچھ واقع نہ ہوگا اس لئے کہ یہ تطبیق نہیں ہے، یہ امام شافعی پر زبردست الزام ہے۔

وَهَذَا اخِلَافٌ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِأَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحَكْمِ دُونَ السَّبَبِ وَلِهَذَا الْوَحْلَفَ لَا يَبِيعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنُثُ

ترجمہ :- اور بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب پر اور اسوجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچ دیا تو عانت ہو جائے گا۔  
تشریح :- یہ امام شافعی کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے انہوں نے فرمایا کہ دیکھئے بیع کے اندر اگر خیار کی شرط لگائی جائے تو بیع منعقد ہو جاتی ہے مگر ابھی اس کے حکم کا نفاذ نہیں ہوا معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، تو اس کا جواب دیا کہ ہاں بیع کے اندر خیار شرط میں واقعی خیار شرط نفاذ حکم سے مانع ہے نہ کہ انعقاد سبب سے لیکن آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق و عتاق وہ از قبیل استقلاطات ہیں اور بیع از قبیل تملیكات، قسم اول تعلیقات کو قبول کرتی ہے اور قسم ثانی میں تعلیق جو اور قمار ہے اسی لئے فرمایا گیا کہ ایسی بیع ممنوع ہے جس میں کوئی شرط لگائی جائے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں کوئی شرط نہ ہو سبب میں اور نہ حکم میں مگر خیار شرط خلاف قیاس لوگوں کوغبین اور خسارہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے پھر اس شرط کو مانع سبب کہنے کی تو کوئی گنجائش نہ تھی لہذا مجبوراً اس کو حکم پر داخل ماننا پڑا لہذا اس سے آپ کا استدلال صحیح نہیں ہے، خیار شرط مانع سبب نہیں اس کی ایک واضح دلیل یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا اور شرط خیار کے ساتھ اس نے بیع کی تو عانت ہو جائے گا کیونکہ بیع منعقد ہو چکی ہے صرف نفاذ حکم باقی ہے۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ التَّعْلِيقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بَإِعْذَارِهِ إِلَى زَمَانٍ وَجُودِ الشَّرْطِ لَا فِي احْتِكَامِهِ صَحَّ تَعْلِيقُ



الطلاق والعَتاق بالمَلْعِ وَلِبْطَلِ التَّكْفِيرِ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ -

**ترجمہ**

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق سبب کے اندر تصرف ہے سبب کو معدوم کرنے کے ساتھ وجود شرط کے زمانہ تک نہ کہ سبب کے احکام میں تو صحیح ہو گیا طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا اور حنث سے پہلے تکفیر بالمال

باطل ہوگئی ہے -

**تشریح**

یہاں سے مقدمہ ثالثہ اور رابعہ کی تردید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط کا کام یہ ہے کہ جب تک شرط نہ پائی جائے سبب ہی معدوم ہے تو تعلیق کا کام سبب کے احکام میں تصرف کرنا نہیں بلکہ صرف سبب کو معدوم کر دینا شرط کا کام ہے تو امام شافعی کا مقدمہ ثالثہ و رابعہ خود بخود باطل ہو گئے یعنی ملک کے اوپر طلاق و عتاق کو معلق کرنا جائز ہو گیا۔ اور حنث سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ عین ادا کرنا باطل ہو گیا، اسلئے امام شافعی کا عین کو حنث کا سبب کہنا بے نگی بات ہے بلکہ عین کا انعقاد بر کے لئے ہوتا ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے عین کا انعقاد ہوتا ہے -

وَفَرْقَةُ بَيْنَ الْمَالِي وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطُ لَانَ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْمَالِيِّ فَعَلُ الْإِدَاءِ وَالْمَالُ أَلْتُّ وَأَنَا لِيَقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِي حَقِّ الْعِبَادِ

**ترجمہ**

اور شافعی کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان کثم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادا ہے اور مال ادائیگی کا آلہ (ذریعہ) اور عین مال حقوق العباد میں مقصود ہونا ہے شریک یہ امام شافعی کے مقدمہ خامسہ کی تردید ہے۔ جو انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے یہ فرق کثم ہے کہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل ہوتا ہے اور بدنی کے اندر نہیں ہوتا -

بلکہ واجب مالی ہو یا بدنی اللہ تعالیٰ کو مال مطلوب نہیں بلکہ فعل ادا مطلوب ہے وہ دوسری بات ہے کہ واجب مالی میں مال ادا فعل کا ذریعہ ہے مگر دونوں کے اندر مقصود فعل ادا ہے نہ کہ نفس مال تو پھر امام شافعی کا یہ فرق کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر قبل الحنث تکفیر بالمال کے جواز کا قائل ہونا کثم ہے۔ کیونکہ نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فرق حقوق العباد میں ہو سکتا ہے نہ کہ اللہ کے حقوق میں کیونکہ حقوق اللہ میں فعل ادا معتبر ہے اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے۔ اور حقوق العباد میں فعل معتبر نہیں بلکہ مال معتبر ہے جیسے ادھانکسج والے مسئلہ میں ہے اور اسی طرح اگر کسی نے غیر سے اپنا حق وصول کر لیا بغیر اس کی ادائیگی کے چونکہ یہاں مال معتبر ہے جو حاصل ہو گیا تو اس کا حق وصول ہو گیا اسی لئے ترک میں سے بغیر میت کی وصیت کے مال سے لیا جانا ہے اگرچہ فعل میت معدوم ہے اور حقوق العباد کے اندر اگر فعل آتا ہے تو وہ بالبع آتا ہے ورنہ مقصود اصلی مال ہے جیسے درزی کو اجیرنا یا کپڑا سینے کے لئے تو یہاں فعل مطلوب ہے مگر یہ بالبع ہے، بہر حال نفس وجوب





اور وجوب ادا کے درمیان فصل والفاک حقوق العباد میں چل سکتا ہے نہ کہ حقوق اللہ میں اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے۔ لہذا امام شافعی کا فرق مذکور کثیم ہے۔

تنبیہ ۱۔ اس پوری تقریر کا حاصل امام شافعی رحمہ کی تفریق کو باطل کر کے انکی تردید کرنا ہے اور انہیں یہ بتانا ہے کہ واجب بدنی کے اندر بھی سبب اور وجوب ادا کے درمیان فصل ہوتا ہے جیسا کہ صوم مسافر سے ظاہر ہے اور رہا قبل الحث جواز تکفیر کا مسئلہ تو وہ مالی اور بدنی دونوں میں جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی سبب کا انقضاء نہیں ہوا اور اسکی مثلہ کثیرہ الملوی کے حاشیہ میں مذکور ہیں۔

**سبق نمبر ۲۱** وَمِنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْمَطْلُقَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَ فِي حَادِثَتَيْنِ مِثْلَ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لَا تَقِيدُ الْإِيمَانَ

زیادۃ وصف یجری مجری الشرط فیوجب نفی الحكم عند عدمه فی المنصوص علیہ وفی نظیرہ من الکفارات لانہا جنس واحد وعندنا لا یحمل المطلق علی المقید وان کان فی حادثۃ واحدۃ بعد ان یكون فی حکمین لا مکان العمل بہما قال ابو حنیفۃ ومحمد فیمین قُرب التي ظاہر منہا فی خلال الصوم لیلۃ عامدا او نهارا ناسیاً انہ یستأنف ولو قُربہا فی خلال الاطعام لم یستأنف لان شرط الاخلاء علی السیس من ضرورۃ شرط التقدیم علی السیس و ذلح منصوص علیہ فی الاعتاق والصیام دون الاطعام

**ترجمہ** اور منجملہ وجوہ فاسدہ کے وہ ہے جو امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دونوں مطلق و مقید دو حادثوں کے اندر ہوں جیسے کفارۃ قتل اور تمام کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید وصف کی زیادتی ہے جو شرط کے قائم مقام ہے تو شرط کا عدم منصوص علیہ اور کفارات میں سے اپنی نظیر میں حکم کی نفی کو واجب کریگا اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہے۔ اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دونوں ایک حادثہ کے اندر ہوں ایک بعد کہ وہ دونوں دو حکموں کے اندر ہوں ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کی وجہ سے ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے جماع کیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے روزہ کے درمیان میں رات کو قصد یاد دل میں بھول کر کہ وہ از سر نو روزے رکھے گا، اور اگر اس سے جماع کیا اطعام کے درمیان تو اسنیاف نہیں کرے گا اس لئے کہ جماع سے خالی کرنے کی شرط جماع پر مقدم کرنے کی شرط کی ضروریات میں سے ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں منصوص علیہ ہے نہ کہ اطعام کے اندر۔

**تشریح** وجوہ فاسدہ میں سے یہ تیسری وجہ فاسدہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ اگر جنس واحد کے اندر ایک جگہ پر حکم مقید ہے اور کسی جگہ مطلق ہے تو مطلق مقید پر محمول کر لیا جائے گا حادثہ ایک ہو یا الگ الگ ہو کیونکہ وصف شرط کے درجہ میں ہے جس کا انتقاد حکم کے انتقاد پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ منصوص



علیہ ہو یا غیر منصوص علیہ ہو۔ لہذا انہوں نے فرمایا کہ کفارے سب برابر ہیں۔ خواہ کفارۃ قتل ہو یا کفارۃ ظہار اور کفارۃ یمن ہو، اس لئے کہ سب کا مقصد ایک ہے یعنی ستر، اور کفارۃ قتل کو بیان کرتے ہوئے غلام کے اندر یمن ہونے کی قید لگا لی گئی ہے ارشاد باری ہے فقہ رقبۃ مؤمنۃ، اور کفارۃ ظہار میں اور کفارۃ یمن میں حکم مطلق ہے، وہاں یمن ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، مگر قاعدہ مذکورہ کیوجہ سے کفارۃ ظہار اور کفارۃ یمن کے اندر بھی ایمان کی شرط ملحوظ ہوئی اور ان دونوں کے اندر بھی غلام کا یمن ہونا ضروری ہوگا۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مطلق اور مقید پر الگ الگ عمل ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حادثہ ایک ہو یا الگ الگ مگر حکم دو ہونے چاہئیں تاکہ عمل ممکن ہو۔ لہذا حضرات طرفین نے اس مظاہر کے بارے میں فرمایا جس نے روزہ رکھتے ہوئے اس جماعت سے جماعت کر لیا جس سے ظہار کیا ہے تو استیفاء کرے گا کیونکہ من قبل ان تیماسا کی قید لگی ہوئی ہے اگرچہ اس جماعت سے روزہ فاسد نہ ہوگا یعنی جماعت رات میں کیا ہو یا دن میں بھول کر کیا ہو، اور اگر اطعام کے اندر اس نے جماعت کر لیا تو استیفاء نہیں کرے گا۔ کیونکہ اطعام میں من قبل ان تیماسا کی قید نہیں ہے تو حادثہ ایک ہے مگر حکم الگ الگ ہے اس لئے کفارۃ ظہار میں تین حکم ہیں۔ ۱۔ اخلاق ۲۔ صیام ۳۔ اطعام۔ پہلے دونوں کے اندر من قبل ان تیماسا کی قید ہے اور آخر دو اے میں نہیں ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ ۱۔ ان شرط الاخلاء اس عبارت سے یوں کہنا چاہتے ہیں کہ جماعت سے خالی کرنا روزہ کی شرط ہے کیونکہ یہاں ارشاد باری ہے فعیام شہرین متتابعین من قبل ان تیماسا تو یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ روزہ میں تقدیم شرط ہے اور تقدیم کے لئے ضروری ہے کہ روزوں کو جماعت سے خالی رکھا جائے اس لئے کہ بغیر اخلاص کے تقدیم کا تصور نہ ہو سکے کامصنف نے اسی مفہوم کو اس عبارت سے بیان کیا ہے بالفاظ دیگر جماعت سے اخلاص کیوں ضروری ہے؟ اسلئے کہ اخلاص تقدیم کی شرط ہے۔

وَكَذَلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ فِي السَّبَبِ يَجِيءُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى سَنَنِهِمَا كَمَا قُلْنَا فِي صَدَقَاتِ الْفِطْرِ أَنَّهُ يَجِبُ إِذَا وَهَّاعِنَ الْعَبْدَ الْكَافِرَ بِالنَّصِّ الْمَطْلُوقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمَقْيَدِ بِالْإِسْلَامِ لِأَنَّهُ لَا مَزَاحِمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ۔

**ترجمہ** اور ایسے ہی (مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا) جبکہ اطلاق و تقید سبب کے اندر داخل ہو کر ایک ان میں سے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا جیسا کہ ہم نے کہا ہے صدقہ فطر کے بارے میں کہ اس کی ادائیگی واجب ہے عبد کافر کے سبب اس شخص کیوجہ سے جو اسم عبد کے ساتھ مطلق ہے اور عبد مسلم کے سبب اس شخص کی وجہ سے جو اسلام کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ اسباب کے اندر مزاحمت نہیں ہے تو جمع کرنا واجب ہے یہ بات تو آپکے پہلے سے جانی پہچانی ہے کہ صدقہ فطر کا سبب وجود راس ہے یعنی وہ راس جس کی وہ نفقہ کی مشقت کا ذمہ دار ہے اور اس کے اوپر ولایت رکھتا ہے تو اس میں خود آدمی کا

**تشریح**



اپنا نفس بھی داخل ہے اور اولاد و ضار داخل ہیں اور اس کے غلام وغیرہ کیونکہ ان سب جگہوں پر جہاں اس کو نیکی اور ولایت حاصل ہے تو نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے بیوی اس سے خارج ہے کیونکہ اگرچہ نفقہ واجب ہے مگر ولایت مفقود ہے۔ بہر حال سبب وجود راس ہے اسی وجہ سے اس صدقہ کو صدقۃ الرأس بھی کہا جاتا ہے جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگی تو اب سمجھئے کہ جس طرح حکم کے اندر مطلق کو مقید محمول نہیں کیا جاتا ایسے ہی اگر مطلق اور مقید کا تعلق اسباب سے ہو جب بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ سبب کے تحقق سے پہلے اس کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں جیسے ملک ایک حکم ہے اس کے بہت سارے اسباب ہیں مثلاً شمار، ہبہ، ارث وغیرہ۔ لیکن سبب کا جب تحقق ہوگا تو ان میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوگا اگر شمار کی وجہ سے سبب کا ثبوت ہوا ہے تو پھر ہبہ اور ارث سے ہوگا خلاصہ کلام تحقق سبب سے پہلے علی سبیل البداهت ہر ایک کے اندر سبب بننے کا احتمال ہے اور ہر ایک کی وجہ سے ملک کا ثبوت ہو سکتا ہے مگر سبب کے تحقق کے بعد یہ بات ظاہر ہوگی کہ ان میں سے فقط کسی ایک ہی کی وجہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے۔

توجہ یہ معلوم ہو گیا کہ اسباب میں تزامن نہیں ہے بلکہ اسباب مختلف کا وجود سبب واحد کے لئے ہو سکتا ہے تو صدقہ فطر کے بارے میں ایک حدیث میں مطلقاً یہ حکم ہے کہ غلام و حسر کی جانب سے ادا کرو اور دوسری میں حکم ہے وہ غلام جو مسلمان ہو تو اول مطلق اور ثانی مقید ہے مگر مطلق کو مطلق رکھیں گے اور مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق غلام یہ بھی سبب ہے اور عبد مسلم یہ بھی سبب ہے، اور تقید کا فائدہ فقط عبد مسلم کی اولویت کو بیان کرنا ہے پہلی حدیث، اذاعن کل حر و عبد صغیرا و کبیر نصف صاع من مبر او صاعا من نحر اخرہ الدارقطنی و ابو داؤد، اس میں مسلم کی قید نہیں ہے۔

دوسری حدیث، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر و عبد و ذکر و اثنی من المسلمین، اس میں مسلم کی قید لگی ہوئی ہے، توجہ شئی واحد کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں تو ان کو دو مستقل سبب قرار دیا جائے گا۔ اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یہی دونوں نص کے درمیان جمع و تطبیق کی صورت ہے، کہ بغیر ایک کو دوسرے پر حمل کئے ہوئے ہر ایک پر عمل کیا جائے۔ تنبیہ:- ہاں اگر حکم واحد میں اور حادثہ واحدہ میں ایسا ہو تو پھر ہمارے نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا، جیسے کفارہ یمین میں روزہ کے بارے میں فرمایا گیا ہے فصیام ثلثۃ ایام جس میں تتابع کی قید نہیں ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات، یہاں پر بنا پر مجبوری حمل ضروری ہے ورنہ حکم واحد کا دو متضاد وصفوں سے اتصاف لازم آئے گا جو باطل ہے لہذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا اور تتابع صیام ضروری ہوگا اور ابن مسعود کی قرأت مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، نیز کفارہ صوم میں جہاں ساتھ روزے مذکور ہیں تو ایک روایت میں شہر بن کے بعد متتابعین کی قید ہے اور ایک میں نہیں ہے اور حادثہ اور حکم ایک ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا۔



فوجب الحج کے اوپر مولوی کے حاشیہ میں ایک اعتراض اور اس کا نفیس جواب مذکور ہے ۔

وَهُوَ نَظِيرٌ يَأْتِي أَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ  
وَجُودِهِ مُتَعَلِّقًا وَمُرْسَلًا لِأَنَّ الْأَرْسَالَ وَالْتَّعْلِيْقَ يَتَنَاوِيَانِ وَجُودًا وَأَمَّا قَبْلَ وَجُودِهِ فَهُوَ  
مُتَعَلِّقٌ بِالشَّرْطِ أَيْ مُعَدٌّ وَمُتَعَلِّقٌ وَجُودًا بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ أَيْ مُعَدٌّ وَمُتَحَمِّلٌ  
لِلْوُجُودِ قَبْلَهُ وَالْعَدَمُ الْأَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَلَمْ يَتَبَدَّلْ الْعَدَمُ قُصَارًا مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ

بطریقین

ترجمہ

اور یہ مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا اس کی نظر ہے جو اقبل میں گذر چکا ہے کہ تعلق بالشرط حکم کی نفی  
کو واجب نہیں کرتی شرط کے عدم کے وقت تو ہو جائے گا حکم واحد اپنے وجود سے پہلے متعلق اور  
مرسل اس لئے کہ ارسال و تعلق وجود کے اعتبار سے متنافی ہیں، اور بہر حال اس حکم کے وجود سے پہلے پس وہ تعلق  
بالشرط ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو شرط سے  
پہلے وجود کا محتمل ہے اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور اس عدم میں تبدیلی نہ ہوگی تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا  
محتمل ہوگا ۔

تشریح

یہاں سے مصنف سبب اور تعلق بالشرط کے درمیان ایک طرح کی مشابہت بیان کرتے ہیں، عورت  
کو طلاق اس طرح بھی دی جاسکتی ہے کہ اس سے کہا جائے اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتَ طَلُوقٌ ۔ اس کو  
طلاق تعلق کہا جاتا ہے اور انت طالق کہہ کر بھی طلاق دیا جاتا ہے اس کو طلاق تجزیہ کہا جاتا ہے، گویا دونوں اپنی  
جنسیت کے مطابق طلاق کے سبب ہیں، لیکن جب طلاق کا وقوع ہوگا تو ان دونوں میں سے کسی ایک سے ہوگا یعنی  
حکم مذکور اپنے تحقق و وجود سے پہلے تعلق و ارسال دونوں کا احتمال رکھتا ہے البتہ وجود کے اعتبار سے تعلق و  
ارسال میں منافات ہے یعنی اگر وقوع طلاق تعلق سے ہوگا تو پھر ارسال سے ہوگا اور اگر ارسال سے ہوگا تو پھر تعلق سے  
ہوگا لیکن حکم کے اندر تعلق سے پہلے جو عدم ہے جس کو عدم اصلی سے تعبیر کیا گیا ہے اس حکم کے اندر ارسال و تعلق دونوں  
کے ذریعہ پائے جانے کا احتمال ہے اور یہ احتمال تعلق کے بعد وجود حکم سے پہلے بھی برقرار ہے یعنی تعلق کا وجود  
شرط کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے اور تعلق کا وجود وجود شرط سے پہلے طلاق تفسیدی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یعنی عدم اصلی  
کے اندر تعلق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر پائے جانے کا احتمال موجود رہتا ہے ۔ مصنف اس تقریر سے یہ  
کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے تعلق و ارسال میں یہ بات ہے کہ حکم کا وجود دونوں سے ہونے کا احتمال ہے علی سبیل البدلیت  
اسی طرح اطلاق و تقید میں بھی یہ احتمال ہے کہ حکم کا ثبوت مطلق سے ہو جائے یا مقید سے ہو جائے چونکہ بہر حال دونوں  
سبب ہیں تو علی سبیل البدلیت دونوں سے ثبوت حکم کا احتمال ہے البتہ حکم واحد بیک وقت دونوں سے ثابت ہو  
یہ متنع ہے جیسے ارسال و تعلق میں ۔



تنبیہ :- تعلیق معلق کرنا، ارسال حکم کو بغیر تعلیق کے بیان کرنا، ای معدوم تعلیق الخ سے مصنف نے معلق کی مزید توضیح فرمائی ہے۔ عدم الاصل، تعلیق سے پہلے جو حکم معدوم ہے اسکو عدم اصل کہتے ہیں ولم تبدل عدم۔ یہاں عدم سے مراد عدم اصلی ہے فصار کے اندر ضمیر ہو کا مرجع عدم اصلی ہے بطریقین سے ارسال و تعلیق کے طریقے مراد ہیں۔

سبق نمبر ۲۲  
ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه وعندنا انما يخص بسببه  
اذا لم يكن مستقلا بنفسه كقولهم نفعوا وليا وخرج مخرج الجزاء  
كقول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب كالمند عوالي  
الغدا ويقول والله لا اتعدى فاما اذا ادعى قدر الجواب فقال والله لا اتعدى اليوم  
وهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدأ احتراز عن الغاء الزيادة -

ترجمہ  
اور انہیں وجہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ عام اپنے  
سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اپنے سبب کے ساتھ خاص ہو گا جب کہ  
وہ عام مستقل ہو، جیسے اس کا قول نعم یا ملی، یا وہ جزاء کے نکلنے کی جگہ نکلے جیسے راوی کا قول کہ آنحضرت کو  
سہو ہوا پس آپ نے سجدہ کیا یا وہ جواب کی جگہ نکلا ہو جیسے وہ شخص جس کو ناشتہ کی جانب بلا یا گیا ہو اور وہ کہے  
واللہ میں ناشتہ نہیں کروں گا پس بہر حال اگر اس نے جواب کی مقدار پر زیادتی کر دی پس کہا واللہ میں آج ناشتہ  
نہیں کروں گا اور یہی اختلاف کی جگہ ہے تو ہمارے نزدیک یہ کلام جدید ہو گا احتراز کرتے ہوئے زیادتی کو لغو کرنے  
سے۔

تشریح  
وجہ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسدہ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ  
اور امام مزنیؒ اور قتالؒ اور ابو جرد قاقیؒ اور ابو ثورؒ فرماتے ہیں کہ ایک کلام ہے جس میں عموم ہے  
اور وہ کلام جدید نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے بارے میں اس کلام کا ورود ہوا کسی شخص میں یا اقوال صحابہ وغیرہ میں  
تو ان حضرات کے نزدیک یہ عام اسی سائل یا صاحب واقعہ کے بارے میں خاص ہو گا اور غیر کے حق میں اس عام کا  
حکم اس کی وجہ سے ثابت ہو گا بلکہ دوسری شخص سے یا قیاس سے ثبوت ہو گا اور جمہور علماء ان کے خلاف ہیں ان کے  
 نزدیک جو نصوص اسباب کے ساتھ مفید ہیں علاوہ چند مقامات کے باقی جگہوں میں انکو انکے عموم پر باقی رکھا جائے  
گا۔ اور یہی محل ہے اس قاعدہ کا کہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، یہی تو وجہ ہے کہ آیت ظہار اس بن صامتؓ  
کی جوی قولہ کے بارے میں نازل ہوئی اور آیت لعان، بلال بن امیہ کے بارے میں اور آیت نذف حضرت عائشہؓ  
کے بارے میں اور آیت سرق صفوانؓ کی چادر کی چوری کے بارے میں، اور حضرات صحابہؓ نے ان کو ان کے اسباب  
کے ساتھ خاص نہیں فرمایا اس سے معلوم ہو گیا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں ہوتا البتہ بقول مصنفؒ



تین جگہ ایسی ہیں جہاں عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔ ۱۔ عام مستقل نہو جیسے بٹی اور نفم کہ ان دونوں کے اندر انواع کلام کا جواب بننے کی صلاحیت ہے مگر جہاں جس کلام کے جواب میں ان کا وقوع ہوگا تو یہ دونوں اسی کے ساتھ خاص ہونگے اور ان کو کلام جدید شمار نہیں کیا جاسکتا مثلاً کسی نے کہا اکان لی علیٹ الف درہم تو اس نے جواب میں کہا نفم، یا کسی نے کہا ایس لی علیٹ الف درہم تو اس نے کہا بٹی، تو چونکہ ان کے اندر استقلال نہیں ہے اس لئے ان کو سبب کے ساتھ خاص مانا جائے گا، ۲۔ عام کسی جگہ جزاء کے درجہ میں ہو اور جزاء اپنے ماقبل کے ساتھ مربوط ہوتی ہے تو اس کو اپنے سبب کے ساتھ خاص شمار کیا جائے گا، جیسے راوی کا قول ہے سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد، تو اب یہاں مسجد، اس کے اوپر فار داخل ہونے کی وجہ سے جزاء کے درجہ میں ہے تو یہ مسجد اسی سہو کے ساتھ مختص ہوگا جیسے السارق والساqrقة فاقطعوا میں اور اور جیسے الزانیہ والزانی فاعلدا میں، ۳۔ یہ عام جواب ہوا اگر وہ مستقل کلام ہو مگر جب جواب محض ہوگا تو اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔ مثلاً کسی نے زید سے کہا آؤ ناشتہ کرو، اس نے کہا اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق، تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے لہذا اگر اس نے گھر جا کر ناشتہ کر لیا تو بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی چونکہ محیب کا مقصد وہ ناشتہ تھا جس کی اس کو دعوت دی گئی تھی، لیکن اگر محیب نے جواب کی مقدار پر اضافہ کر کے ایٹوم کو زیادہ کر دیا تو اب اس کو جواب محض پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو کلام جدید شمار کریں گے اور یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص نہوگا بلکہ اگر گھر جا کر بھی ناشتہ کیا تو بیوی کو تین طلاق پڑیں گی اور اسی آخری مسئلے کو بیان کرنے کیلئے مصنف نے اس وجہ راجع کو بیان کیا ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ، و شافعیؒ اور زفرؒ اس کو جواب پر محمول مانکر اس کو سبب کے ساتھ خاص کر کے اس سے وہ غلام مراد لیتے ہیں جس کی جانب اس کو دعوت دی گئی تھی قنبلہ، بٹی اور نفم میں مسجد اور اتندی عام کے صیغوں میں سے نہیں ہیں مگر مسامحہ ان کو عام کہا گیا ہے چونکہ رحم اور سجد وغیرہ جس سبب کے تحت وارد ہوئے ہیں اس کے لئے ہونے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور دوسرے کے لئے ہونے کی بھی، اور بعض حضرات نے جواب دیا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْقُرْآنَ فِي النَّظْمِ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلَ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ إِنَّ الْقُرْآنَ يُوجِبُ أَنْ لَا تَجِبَ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوا لِأَنَّ الْعَطْفَ يُقْتَضِي الْمَشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاخِصَةِ إِذَا عَطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ وَهَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ الشَّرْكَاءَ إِنَّمَا وَجِبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاخِصَةِ لِإِفْتِقَارِهَا إِلَى مَا يَتَوَبُّ بِهَا فَذَا تَمَّ بِنَفْسِهِ لَمْ تَوْجِبْ الشَّرْكَاءَ إِلَّا فِيمَا يَنْقُصُ إِلَيْهِ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لَامْرَأَتِهِ أَنْ دَخَلَتْ الدَّارَ فَإِنَّ طَائِفًا وَعَبْدٌ حُرٌّ أَلْتَقَى يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِأَنَّهُ فِي حَقِّ التَّعْلِيقِ قَاصِرٌ -



ترجمہ

اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا کہ لفظ کے اندر قرآن (ملاط) حکم کے اندر قرآن کو واجب کرتا ہے جیسے ان میں سے بعض کا قول ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان **وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ** میں کہ قرآن اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے اس لئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور انہوں نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ اس کا عطف کیا جائے گا ملہ پر اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملہ ناقصہ میں واجب ہے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کلام کی جانب جس کے ذریعہ وہ تمام ہو جائے پس جبکہ کلام بذات خود تام ہو جائے تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے **ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر**، کہ منق شرط کے ساتھ متعلق ہوگا، اس لئے کہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح

یہ وجہ فاسدہ میں سے آخری وجہ فاسد ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب دو جموں کو ایک ساتھ جوڑ کر بیان کیا جائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ ان دونوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے بھی جوڑے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **اقموا الصلوة و آتوا الزکوة**، یہاں زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ جوڑ کر بیان فرمایا گیا ہے لہذا ان دونوں کے درمیان حکم کے اندر بھی اتحاد ہوگا اور کہا جائیگا کہ جیسے بچہ کے اوپر نماز فرض نہیں ہے ایسے ہی بچہ کے اوپر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔

مسئلہ ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے مگر ہم کو اختلاف اس استدلال سے ہے اور ہم دوسری نص سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ عطف مشارکت کو چاہتا ہے اور جیسے جب جملہ ناقصہ کا جملہ کا ملہ پر عطف ہوتا ہے اور دونوں جموں کا خبر میں اشتراک ہوتا ہے ایسے ہی اگر جملہ کا ملہ کا ملہ پر عطف کیا جائے تو وہاں اگرچہ خبر کا اشتراک تو نہ ہو سکے گا لیکن حکم کے اندر اشتراک مانا جائے گا۔ تو انہوں نے کاملہ کے کاملہ پر عطف کو ناقصہ کے کاملہ پر عطف کے اوپر قیاس کیا ہے لیکن ہم نے اس کو وجوہ فاسدہ میں سے شمار کیا ہے کیونکہ ناقصہ میں خبر کی ضرورت ہے اس لئے وہ کاملہ کا محتاج ہے اور کاملہ دوسرے کاملہ کا محتاج نہیں ہے تو شرکت بھی نہ ہو سکے گی، ہاں اگر کاملہ میں بھی یہ بات ہو جائے کہ وہ دوسرے کاملہ کا کسی چیز میں محتاج ہو، جہاں تک احتیاج ہے وہاں تک شرکت ثابت ہوگی مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر۔ دونوں جملے کامل ہیں مگر دوسرا جملہ کامل ہونے کے باوجود تعلیق میں اول کا محتاج ہے تو اس سلسلہ میں شرکت ثابت ہوگی اور کہا جائے گا کہ جس طرح مخاطبہ کا مطلق ہونا معلق بالشرط ہے ایسے ہی غلام کی آزادی بھی معلق بالشرط ہوگی، کیونکہ یہاں دلالت حال کا یہی تقاضا ہے کہ متکلم کا دو دونوں میں تعلیق سے نتیجہ نہیں ہاں اگر شوہریوں کتنا ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق تو یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے بلکہ متجز ہے کیونکہ اگر اس کا مقصد تعلیق ہوتا تو وہ زینب کی خبر بیان نہ کرتا، پھر مصنف وجوہ فاسدہ سے فراغت کے بعد خاص کی بعض اقسام کو بیان کرتے ہیں یعنی امر کا کیونکہ اصول فقہ کی مباحث کثیرہ اسر سے تعلق رکھتی ہیں لہذا مصنف رح فرماتے ہیں۔

## فصل فی الامر

سبق نمبر ۲۳  
وَهُوَ مِنْ قَبْلِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنْ  
الْأقسامِ فَإِنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارُيفِ الْفِعْلِ وَضِعَ لِمَعْنَى خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ  
الْفِعْلِ

ترجمہ :- یہ فصل ہے امر کے بیان میں اور یہ تقسیم اول کی قسم اول میں سے ہے یعنی ان اقسام میں سے جنکو ہم ذکر کر چکے ہیں اس  
لئے کہ صیغہ امر لفظ خاص ہے فصل کی گردانوں میں سے جو خاص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے  
نشریح :- یعنی امر بھی خاص کی قبیل سے ہے اس لئے کہ خاص کے معنی اس کے اوپر مکمل طریقہ پر صادق ہیں اس کی مزید  
تفصیل نور الانوار میں گزری چکی ہے۔

وَمَوْجِبُهُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ الْإِلْزَامُ الْإِبْدَائِي وَالْأَمْرُ بَعْدَ الْحَظَرِ وَقَبْلَهُ سُوءٌ

ترجمہ :- اور امر کا موجب جمہور کے نزدیک الزام (دوجب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے اور امر ممانعت کے بعد  
اور اس سے پہلے برابر ہے۔

نشریح :- نور الانوار اور اس کے حاشیہ میں امر کا سولہ معنی کے لئے مستعمل ہونا آپ جان چکے ہیں مگر امر کے حقیقی معنی  
کیا ہے تو بتایا کہ حقیقی معنی وجوب الزام ہے جب تک کوئی ایسا قریب نہ ہو کہ اس کو اس کے معنی حقیقی سے پھیر دے  
تو امر کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا، اور جب کوئی قریب نہ اس کے خلاف قائم ہو جائے تو علی حسب المقام دوسرے معنی  
پر محمول کیا جائے گا۔

محض شواہد کا کہنا ہے کہ جب امر ممانعت کے بعد وارد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا ورنہ وجوب کے لئے ہوگا اور دلیل  
میں یہ آیت پیش کرتے ہیں، وَإِذَا عَلَّمْتُمْ فَاصْطَادُوا، مگر ان سے پوچھا جائے کہ فرماں باری فاذا السخ الا شہر الحرم،  
فاقولوا المشركين حيث وجدتموهم، میں کیا جواب ہوگا، تو ان کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ بہر صورت امر کے معنی  
حقیقی وجوب والزام ہے خواہ حظر کے بعد ہو یا پہلے، موجب سے مراد الاثر الثابت ہے موجب لفتح الجیم اور مقتضی اور حکم  
فقہاء کے نزدیک مترادف الفاظ ہیں۔

وَلَا مُوَجِبَ لَهُ فِي التَّكْلِيفِ وَلَا يُحْتَمَلُ لِأَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ صِيغَةٌ أُخْتِصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ  
الْفِعْلِ لَكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يُحْتَمَلُ الْعَدَدُ -





**ترجمہ ۱۔** اور نہیں موجب امر کا تکرار میں اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظ امر ایک صیغہ ہے جس کو طلب فعل سے اپنے معنی کے لئے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظ فعل فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔

**تشریح ۱۔** اساعزہ میں سے ابو اسحق اسفرائی کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارے نزدیک امر میں نہ تکرار کا تقاضا ہے اور نہ اس کا احتمال ہے۔ فریق مخالف نے

اقرع بن حابس کے قول العمانا ہذا یا رسول اللہ! لا بد سے استدلال کرتے ہوئے تکرار امر کا موجب بتایا ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ اضرِبْ، اطلبْ منکْ ضرباً کا مختصر ہے جو نکرہ ہے اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن خصوص عموم کی فرع ہے تو اس میں عموم و تکرار کا بھی احتمال ہوا اور بوقت قرینہ اس کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔

جب امام شافعی کے نزدیک امر میں احتمال تکرار ہے تو جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقْ نفسكْ اور دو کی نیت کی تو دو واقع ہو جائیگی اور ہمارے نزدیک ایک واقع ہوگی در نہ دو میں تعدد ہے جو جنسیت کے منافی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فعل ہی سے مختصر ہے یعنی اصل میں تھا اطلبْ منکْ الضربْ، اور وہ مصدر جس سے یہ مختصر ہے وہ اس فعل کی حقیقت کا ایک فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہذا یہ نہ عموم کو مقتضی ہوگا اور نہ محتمل اور موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

ولهذا قلنا في قول الرجل لامرأته طلق نفسك انما يقع على الواحدة ولا تمل نية التثنية فيه لانه نية العدة الا ان تكون المرأة امته لان ذلك جنس طلاقها فصار من طريق الجنس واحداً

**ترجمہ ۱۔** اور اسی وجہ سے ہم نے کہا مسکود اس قول میں اپنی بیوی سے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے کہ یہ ایک پر واقع ہوگا اور اس میں دو کی نیت کا اگر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ یہ (رد و طلاق) اس کی طلاق جنس ہے تو یہ (رد و طلاق) جنس کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

**تشریح ۱۔** جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر میں نہ احتمال تکرار ہے اور نہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے بلکہ یہ مصدر کے درجہ میں ہے جو جنس ہے، اور جنس میں تو صرح معنی ملحوظ ہوئے ہیں اور تو حد اور تعدد میں منافات ہے اس لئے جنس میں تعدد کا احتمال نہ ہوگا لیکن فرد ایک حقیقی ہوتا ہے اور ایک حکمی اور اعتباری لہذا طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور تین سے طلاق کا چونکہ تنہا ہے اس لئے تین کو طلاق کفر حکمی کہا جائے گا اور جنس میں من حیث الجنس اتل متعین مراد ہو یا محتمل وہ جنسیت سے نہیں ملے گا لہذا مثال مذکور میں اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت ہو تب بھی ایک اور اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہوتی ہیں اور اگر دو کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ عدد ہے جس کا جنس میں احتمال نہیں ہوتا ہاں اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو تو اس کے حق میں دو جنس کا فرد حکمی ہے اب دو طلاق واقع ہوگی مگر عدد کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس کی حیثیت سے۔



ثم لا من المطلق عن الوقت كالأمر بالزكوة وصداقة الفطر والعشر والنفقات وقضاء رمضان  
والصدقات المطلق لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح من مذاهب اصحابنا -

ترجمہ

تشریح

پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا حکم اور صدقہ فطر کا حکم اور عشر اور کفارات کا حکم اور رمضان کی قضاء کا حکم اور زکوٰۃ مطلق ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق فی الفور ادا کرنا واجب نہیں کرتے پھر امر کی دو قسمیں ہیں ۱۔ مطلق ۲۔ مقید۔ مطلق وہ ہے جس میں یہ قید نہ ہو کہ اس وقت میں اس کو ادا کرنا ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر اور کفارات اور رمضان کی قضاء اور زکوٰۃ مطلق یہ سب کے سب مطلق ہیں، تو ان میں وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور تو اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں وجوب علی التراخی ہے (و للتفصیل مقام آخر)

## سبق نمبر ۲

امری دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید، مطلق کا بیان ابھی مذکور ہوا، اب امر مقید کا بیان کیا جائے گا جس کی چار انواع ہیں اس سبق کے اندر نوع اول کا بیان ہو گا اور باقی انواع کا بیان اگلے اسباق میں آ رہا ہے، نوع اول کے اندر وقت تین درجات پر فائز ہوتا ہے ۱۔ وقت مؤدنی کیلئے ظرف ہوتا ہے ۲۔ وقت ادار کے لئے شرط ہوتا ہے ۳۔ وقت وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے۔ ظرف معیار کے مقابلہ میں آیا ہے معیار اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اور مؤدنی ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں یعنی مؤدنی پورے زمانہ کو گھیرے ہوئے ہو، اور ظرف اس کو کہتے ہیں کہ مؤدنی سے فراغت کے بعد کچھ وقت فاضل بچ جائے اول کی مثال روزہ اور ثانی کی مثال نماز کا وقت ہے ادار کے لئے شرط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہیں ہو سکتی، اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت وجوب کا سبب ہو یعنی مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ اوصاف وقت کے بدلنے سے مامور بہ کے اندر کمال و نقصان پیدا ہوتا ہے پھر ظرف تو پورا وقت ہے اور سبب وجوب کونسا وقت ہے اول یا وسط یا آخر، پہلی صورت میں وسط اور آخر میں ادا کرنے والا ہوا اور دوسری صورت میں اول قبل از وقت اور آخر میں قضاء پڑھنے والا ہوا اور تیسری صورت میں اول و وسط میں ادا درست نہ ہونی چاہئے حالانکہ یہ ساری باتیں خلاف اصول ہیں لہذا اصول یہ مقرر ہوا کہ وقت کے اجزاء میں جو چیزیں ادار صلوٰۃ سے بالکل متصل ہے وہی سبب وجوب ہے لہذا اب اشکالات سابقہ وارد نہوں گے یعنی وقت کا جز اول سبب وجوب ہوتا اگر نماز اس میں ادا کی جاتی ورنہ جز ثانی پھر ثالث پھر رابع و علم حسنا۔ یہاں تک کہ جب وقت کا جز آخر آ گیا جس کے آگے کوئی جز نہیں اب انتقال موقوف ہو جائے گا اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک



یہ سلسلہ ایسے ہی چلے گا عجب وقت میں تنگی ہوگی یعنی صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں چار رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہے اب انتقال موقوف ہو گیا اور کمال و نقصان میں اس جزرہ آخر کا جو حال ہوگا وہی حال موڈی کا ہوگا مثلاً فجر میں ایسا ہوا تو چونکہ وہاں جزرہ ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائیگی اس لئے کہ نماز واجب ہوئی تھی کامل ہو کر اور ادا کی جا رہی ہے نقصان کے ساتھ اور یہی بات اگر عصر میں پیش آ جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے جیسی واجب ہوئی ویسی ادا کی جا چکی ہے، بہر حال یہ گفتگو اس وقت ہے کہ وقت نہ گزرا ہو ورنہ اگر وقت گزر جائے اب اس کا سبب وجوب وقت کامل ہوگا اور اس موڈی کی نقصان کے ساتھ ادائیگی صحیح ہوگی جب تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارات ملاحظہ فرماتے جائیں۔

وَالْمَقِيدُ بِالْوَقْتِ النَّوَءُ لَوْعُ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدَى وَشَرْطًا لِلْإِدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوَجوبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلَاةِ الْأَمْرِي أَنَّهُ بِيَضَلْ عَنْ الْإِدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَا مَعْيَارًا وَالْإِدَاءُ لِيَفُوتَ بَعَوَاتُ، فَكَانَ شَرْطًا وَالْإِدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيُفْسِدُ التَّجْمِيلَ قَبْلَهُ فَكَانَ سَبَبًا۔

**ترجمہ** اور جہاں مقید ہے وقت کے ساتھ اس کی چند انواع ہیں، ایک نوع یہ ہے کہ وقت کو موڈی کے لئے ظرف اور ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا ہو اور یہ نماز کا وقت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وقت ادا سے فاضل رہتا ہے تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار ادا فوت ہو جاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو ہوگا وقت شرط اور ادا مختلف ہوتی ہے وقت کی صفت کے اختلاف سے اور فاسد ہے ادا کی تعمیل وقت سے پہلے تو وقت سبب ہوگا۔ اس سے کلام تشریح ماقبل کی تقریر میں گزر چکی ہے۔

**تنبیہ:**۔ نفس وجوب کا سبب حقیقی بندوں کے لئے اللہ کی نعمتوں کا لگاؤ تو اورد ہے اور چونکہ یہ تو اورد وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس کا قائم مقام وقت ہو گیا جو کہ سبب ظاہری ہے اور وجوب ادا کا سبب حقیقی فعل کیا تھا طلب کا وابستہ ہونا ہے اور صیغہ امر اس کے قائم مقام ہو کر سبب ظاہری ہے۔

**سوال:**۔ آپ نے فرمایا کہ وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی مگر یہ کیسے ہو سکتا ہے اس لئے کہ یہ تو اخبار ضدیں ہے اس لئے کہ سبب مسبب پر تقدیم چاہتا ہے اور ظرف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مظروف اس سے پہلے ہو سکے اس لئے کہ ظرف کہتے ہیں اس کو جس کے اندر مظروف ادا کیا جائے نہ کہ اس کے بعد؟

**جواب:**۔ ظرف پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزو ہے جو ادائیگی سے متصل ہے اور تقاضا کے اندر سبب پورا وقت ہے اسی جواب کو سمجھانے کے لئے مصنف فرماتے ہیں۔

وَالْأَصْلُ فِي هَذَا النَّوَءِ أَنَّهُ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدَى وَسَبَبًا لِلْوَجوبِ لَوْ يَسْتَقْصُونَ



يَكُونُ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِأَنِّ ذَلِكَ يُوجِبُ تَأْخِيرَ الْأَدَاءِ عَنْ وَقْتِهِ وَتَقْدِيمَهُ عَلَى سَبَبٍ  
فَوْجِبَ أَنْ يُجْعَلَ بَعْضُ سَبَبًا وَهُوَ الْخَيْرُ الَّذِي يَتَّصِلُ بِهِ الْأَدَاءُ -

ترجمہ

اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو موثری کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب بنایا گیا تو یہ بات درست نہ ہوگی کہ کل وقت سبب ہو جائے اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادا کی تاخیر کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر پس واجب ہے یہ بات کہ بعض وقت سبب کر دیا جائے اور وہ بعض وہ جزو ہے جس سے ادائیگی منتقل ہے۔

تشریح

یعنی اگر سبب کا لحاظ کریں تو ظرفیت فوت ہو جائے گی اور ظرف کا لحاظ کریں تو سببیت فوت ہو جائے گی یعنی اگر پورے وقت کو سبب کہہ دیا جائے تو مامور بہ کی ادائیگی بعد اوقت ہوگی یا قبل اوقت یا وقت کے اندر پہلی صورت میں ظرفیت کے معنی فوت ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ظرفیت وقت کے اندر ادا کو چاہتی ہے اور دوسری صورت میں ظرفیت کے معنی کی رعایت ہے مگر سببیت کے معنی مفقود ہیں کیونکہ یہاں سبب کی سبب پر تقدیم یا میت لازم آتی ہے حالانکہ سبب سبب پر مقدم ہوتا ہے۔ لہذا ایوں کہنا لازمی ہوگا کہ سبب وہ جزو لایجزی ہے جو ادا کے آغاز سے متصل ہے۔

فَإِنْ اتَّصَلَ الْأَدَاءُ بِالْأَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبُ وَالْأَوَّلُ يَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي يَلِيهِ  
لَا نَدَاءَ لِمَا وَجِبَ نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَيْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُقَدَّرٌ وَجِبَ الْاِقْتِصَارُ  
عَلَى الْأَدَاءِ وَلَوْ مَجِزٌ تَقْرِيرًا عَلَى مَا سَبَقَ قَبِيلُ الْأَدَاءِ لَأَنَّ ذَلِكَ يَنْتَقِلُ إِلَى أَنْ يَتَصَيَّقَ الْوَقْتُ إِلَى  
التَّخْطِئِ مِنَ الْقَلِيلِ بِلَادٍ لَيْلٍ

ترجمہ

پس اگر وہ ادا جزو اول سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا ورنہ سببیت اس جزو کی جانب منتقل ہو جائے گی جو اس سے متصل ہے اس لئے کہ جب کہ واجب ہے سببیت کو منتقل کرنا تمام سے اور نہیں ہے جمیع وقت کے بعد کوئی جزو معتبر تو ادنیٰ پر اکتفا واجب ہے اور جائز نہیں معنی سببیت کا تعین کرنا ان اجزاء کے اوپر جو ادائیگی کے گزر چکے ہیں اس لئے کہ پہنچا دے گا متجاوز ہونے کی جانب قلیل سے بغیر کسی دلیل کے۔

تشریح

یعنی اگر مامور بہ کو وقت کے جزو اول میں ادا کر لیا تو وہی جزو اول سبب وجوب ہوگا ورنہ دوسرے جزو کی جانب انتقال سببیت کا سلسلہ چلتا رہے گا اس لئے کہ پورا وقت سبب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا تھا (کامز) پھر وقت کا کوئی مخصوص حصہ مثلاً اس کا ربع، ثلث، خمس وغیرہ سبب ہو یہ ترجیح بلا مرجح تھی تو ضروری ہوا کہ ادنیٰ مقدار پر اکتفا کر کے اس کو سبب وجوب قرار دیا جائے اور ادنیٰ مقدار جزو لایجزی کی مقدار ہے  
سوال:۔ ادا سے پہلے وقت کے جو اجزاء گزر چکے ہیں ان کو سبب کہنے میں کیا خسرابی ہے؟



جواب :- دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے قضاء میں یا حذر ادنیٰ، تو ان کے علاوہ کے اندر سبب کو ثابت کرنا قلیل (حذر لا تجزئ) سے بغیر دلیل کے اعراض و تجاوز ہے ۔

شوکلک ینتقل الی ان ینتضیق الوقت عند زفرہ والی آخر جزء من اجزاء الوقت عند ناقتین السببۃ فیہ لما یلی الشروع فی الاداء اذ لم یبق بعد لا ما یحتمل انتقال السببۃ الیہ فیعتبر حالہ فی الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامت والحیض والطمہ عند ذلک الجزء و یعتبر صفتہ ذلک الجزء فان کان ذلک الجزء صحیحاً کما فی الفجر وجب کاملاً فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان کان ذلک الجزء فاسداً کما فی العصر یتناف فی وقت الاحمرار وجب ناقصاً فیتادئی بصفة النقصان ۔

**ترجمہ** | پھر ایسے ہی معنی سبب منتقل ہوتے رہیں گے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے زفرہ کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے جس پر آخر کی جانب ہمارے نزدیک تو متعین ہے سبب اس میں (وقت ناقص میں) اس جز کے لئے جو کہ متصل ہے ادار کے آغاز سے اس لئے کہ نہیں باقی ہے اس جز کے بعد کوئی ایسا جز جس کی جانب انتقال سبب کا احتمال ہو تو اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اسلام اور بلوغ اور جنون اور سفر اور اقامت اور حیض اور طہر میں اس جز کے وقت کا اور اعتبار کیا جائے گا اس جز کی صفت کا تو اگر وہ جز صحیح ہو جیسا کہ فجر میں تو نماز واجب ہوئی اس حال میں کہ کامل ہے پس جبکہ عارض ہو فساد سورج نکلنے سے تو فرض باطل ہو گیا اور اگر وہ جز فاسد ہو جیسا کہ عصر میں ہے درائما لیکہ وہ شروع کرے احمرار کے وقت میں تو نماز واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ ناقص ہے تو وہ ادار ہوگی نقصان کی صفت کے ساتھ ۔

**تشریح** | یعنی انتقال سبب کا سلسلہ من جزہ انی جزہ چلتا رہے گا ہمارے نزدیک آخری جز تک جو تخریب کی مقدار ہے اور امام زفرہ کے نزدیک وہاں تک یہ سلسلہ چلے گا کہ وقت اتنا باقی رہ جائے جس میں صرف چار رکعت پڑھی جاسکتی ہیں اس لئے کہ اس کے بعد بھی انتقال ہو یہ امر کے اور شریعت کے خلاف ہے بہر حال علی حسب القولین جب عدم انتقال کا موقع آجائے تو اس وقت تکلیف کا جو حال ہوگا وہی معتبر ہوگا اور اس جز کا جو حال ہوگا ما مور کا بھی ویسا ہی حال ہوگا لہذا وقت کا اتنا جز باقی ہے جس میں تخریب نہ کی جاسکتی ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون زائل ہو گیا یا مقیم مسافر ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا یا عورت کو حیض آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ان سب پر یہ نماز فرض ہو جائے گی اور اس وقت میں مقیم ہونے پر یہ نماز پوری بدون قصر واجب ہوگی اور مسافر ہونے والے پر مسافروں جیسی نماز واجب ہوگی اور ما مورہ کے کمال و نقصان میں بھی اس جز کو دخل ہوگا لہذا مذکورہ طریقہ کے مطابق نماز فجر کا فساد اور

عمر کا عدم فساد ظاہر ہوا۔

تذنب:۔ بعض محققین نے لکھا ہے کہ عوام کو بوقت طلوع نماز سے زور دیا جائے ورنہ بالکل ہی نماز ترک کر دیں گے۔ درمختار ص ۲۵۱، بحر ص ۲۵۱

علامہ شامی فرماتے ہیں منع نہ کرنے سے یہ مراد نہیں کہ انکی نماز کی صحت کا حکم لگا دیا جائے۔ قلت یہ حکم اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ لوگ بالکل نماز ترک کر دیں گے اور عوام میں عموماً یہ حالت نہیں پائی جاتی  
تذنب:۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ وقت یا اس کے کسی جز میں نقصان نہیں ہے بلکہ اس وقت کی ادائیگی میں نقصان ہے چونکہ اس میں سورج کے بجاریوں کے ساتھ تشبہ ہے تو جب اس وقت میں ادائیگی واجب تو اس نقصان کا تحمل کیا جائے گا اور جب اس جز میں ادارہ نہ کر سکا تو کامل بنکر نماز واجب ہوگی اسی وجہ سے قضاء وقت کامل میں واجب ہوگی۔ قدس سرہ

وَلَا يُلْزَمُ عَلَى هَذَا مَا إِذَا بَدَأَ الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهِ ثُمَّ مَدَّ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ  
فَأَنَّهُ لَا يَنْسَلُ إِلَّا بِالشَّرْعِ جَعَلَ لَهُ حَقَّ شُغْلٍ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجُعِلَ مَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ  
الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِأَنَّ الْحَتْرَازَ عَنْهُ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الصَّلَاةِ مُتَعَدِّيًا -

ترجمہ | اور نہیں الزام دیا جائے گا اس تقریر کے مطابق اس وقت جبکہ مصلیٰ عمر کی ابتداء کرے عصر کے اول وقت میں پھر عصر کو دراز کرے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے پس بے شک یہ نماز فاسد ہوگی اس لئے کہ شریعت نے کر دیا ہے اس کے لئے حق پورے وقت کو مشغول کر دینے کا ادارہ کے ساتھ تو کر دیا جائے گا اس فساد کو جو اس سے متصل ہے معاف (عزیمت پر) بنا کر دینے کی وجہ سے اس لئے کہ فساد سے احتراز (عزیمت کے طریقہ پر) نماز پر توجہ ہونے کے ساتھ متغیر ہے۔

تشریح | یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو نماز کامل وقت میں واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی بھی کمال کے طریقہ پر واجب ہوگی، لہذا ایک شخص نے عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کر دیا اور اتنا دراز کیا کہ سورج غروب ہو گیا تو اس کی نماز فاسد ہوئی چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ اس نے عزیمت پر عمل کیا ہے کیونکہ عزیمت یہ ہے کہ پورے وقت کو ادارہ عبادت میں گزار دے اور جب عزیمت پر اس کے بغیر عمل نہیں ہو سکتا تو پھر فساد کا حکم کیونکر ہوگا اور بحوالہ شامی جو بات ہم نقل کر چکے ہیں اس سے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ فساد تشبہ بعبدة الشمس کی وجہ سے ہے بالفاظ دیگر تاخیر کی وجہ سے نہ کہ عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے۔

وَأَمَّا إِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْإِدَاءِ فَالْوَجُوبُ يُضَافُ إِلَى كُلِّ الْوَقْتِ لِرِوَالِ الْفُرُوقِ الدَّائِمَةِ  
عَنِ الْكُلِّ إِلَى الْجُزْءِ فَوْجِبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَأَدَّى بِصِفَةِ النِّقْصَانِ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلَاثَةِ



المکروهۃ بمنزلتہ سائر الفرائض

**ترجمہ** | اور بہر حال جب وقت ادا سے خالی ہو جائے تو وجوب پورے وقت کی جانب مضاف ہوگا اس ضرورت کے زوال کی وجہ سے جو کل سے جسز کی جانب داعی تھی پس واجب واجب ہوگا صفت کمال کے ساتھ تو صفت نقصان کے ساتھ ان اوقات ثلاثہ میں ادا نہ ہوگا جو مکروہ ہیں تمام فرائض کے درجہ میں۔

**تشریح** | جب وقت گزر گیا اور نماز نہیں پڑھی اب پورے وقت کو سبب وجوب قرار دیا جائے گا کیونکہ جس مجبوری کی وجہ سے کل سے جسز کی جانب عدول کیا تھا اب وہ مجبوری ختم ہو چکی ہے لہذا اس نماز کو صفت کمال کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے اور اوقات ثلاثہ ممنوعہ میں یعنی بوقت طلوع اور غروب اور استوار کے وقت اس کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ تمام فرائض کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنا جائز نہیں ہے۔  
تذکرہ :- یہ امر مقید کی نوع اول کا بیان تھا جس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کا تعین شرط ہے یعنی پورا کعبہ نوبت ان اصلی ظہر الیوم، اور مطلق نیت سے یہ نوع ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ وقت وقتی اور غیر وقتی قضاء اور نوافل کی صلاحیت رکھتا ہے تو تعین نیت امر لابدی ہے۔ اب مصنف نوع ثانی کا ذکر فرمائیں گے۔

**سبق نمبر ۲۵** والنوع الثانی ما جعل الوقت معیاراً له وسبباً لوجوبه وهو وقت الصوم الا ترى انہ قد اربہ واضیف الیه ومن حکمہ ان لا یبقی غیرہ مشروعاً فیہ فیصاب بمطلق الاسمو مع الخطاء فی الوصف الا فی المسافر ینوی واجباً اخر عند ابی حنیفہ ولو فی النفل ففیہ روایتان واما المریض فالصحیح عندنا انہ یقع صومہ عن الفرض بكل حال لان رخصتہ متعلقۃ بحقیقۃ الحج فیظہر بنفسہ الصوم فوات شرط الرخصة فلیحق بالصحیح واما المسافر فیستوجب الرخصة لعجز مقدس لقیام سببہ وهو السفر فلا یظہر بنفسہ الصوم فوات شرط الرخصة فلا یبطل الترخیص فتعدی حیث بطریق التسنیہ الی حاجتہ الدینیۃ

**ترجمہ** | اور نوع ثانی وہ ہے جس میں وقت کو موڈی کے لئے معیار اور وجوب کیلئے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ روزہ مقدار ہے وقت کے ساتھ اور مضاف ہے وقت کی جانب اور اس کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس میں اس کا غیر مشروع بن کر باقی نہیں رہے گا پس اس کو حاصل کر لیا جائے گا مطلق اسم صوم کے ساتھ اور وصف کے اندر غلطی کرنے کے ساتھ مگر مسافر کے اندر کہ وہ نیت



کرنے واجب آخر کی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور اگر مسافر نفل کی نیت کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ اور مہر حال مریض پس صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض سے واقع ہوگا ہر سال میں اس لئے کہ مسافر کی رخصت متعلق ہوتی ہے عجز کی حقیقت کے ساتھ تو ظاہر ہوگا نفس صوم سے رخصت کی شرط کا فوات تو مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہوگا، اور مہر حال مسافر پس وہ رخصت کا مستحق ہوتا ہے عجز مفدر کے ساتھ عجز کے سبب قائم ہوئی وجہ سے اور وہ سفر ہے تو نفس صوم سے رخصت کی شرط کا فوات ظاہر نہ ہوگا پس مسافر کا ترخص بالکل باطل نہ ہوگا تو یہ ترخص متعدی ہوگا دلالت کے طریقہ پر اس کی حاجت دینیہ کی جانب۔

**تشریح**

یہ امر مقید کی نوع ثانی کا بیان ہے جس میں ثانی اور ثالث بات وہی ہے جو اول میں گذر چکی البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع اول میں وقت خود کی کے لئے ظرف ہوتا ہے اور اس میں معیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ روزہ دن کی لمبائی اور چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے جو وقت کے معیار ہونے کی دلیل ہے اور روزہ کی احاطہ وقت کی جانب کر کے صوم رمضان کہتے ہیں یہ وقت کے سبب ہونے کی دلیل ہے اور وقت کے فوات سے روزہ کا فوات اور وقت سے روزہ کا فساد اس بات کی دلیل ہے کہ وقت ادار کے لئے شرط ہے۔

نوع ثانی میں جب وقت معیار ہے تو اس میں کسی غیر کی گنجائش ہی نہیں یہی تو وجہ ہے کہ ایک دن میں ایک ہی روزہ ہوگا اور یہ وقت اسی روزہ کے لئے متعین ہے جس میں نفی کی حاجت نہیں لہذا مقیم اور تندرست آدمی مطلق نیت صوم کریں یا وصف میں غلطی صادر ہو جائے یا واجب آخر اور نفل کی نیت کریں ہر صورت رمضان کا روزہ ادار ہوگا، البتہ مسافر اور مریض میں کچھ تفصیل ہے۔

مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو واجب آخر کا روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت کرے تو امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں مگر اصح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور مریض کے بارے میں اگرچہ اقوال مختلفہ ہیں مگر قول مختاریہ ہے کہ اگر اس نے واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہوگا۔

دونوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے افطار کے جواز کا مدار عجز تقدیری پر ہے جس کا قائم مقام سفر موجود ہے لہذا جب غرر افطار موجود ہے جو بہر صورت ہے اور شریعت نے اس کو حاجت دنیویہ کے پیش نظر یہ رخصت دی ہے تو اگر اس رخصت کو مسافر حاجت دینیہ میں استعمال کرے تو رخصت بدرجہ اولیٰ کام کرے گی اور واجب آخر کا روزہ درست ہوگا اور مریض کے لئے جواز افطار کا مدار عجز تحقیقی پر ہے اور وجہ اس نے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے لہذا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اقوال مختلفہ کی تفصیل دیکھئے شامی ص ۶۶۔

وَمِنْ هَذَا الْجَنَسِ الصَّوْمُ الْمَذْذُورُ فِي وَقْتٍ بَعِيْنِهِ لَا تَلَمَّا انْقَلَبَ بِالْمَذْذُورِ صَوْمٌ





الوقت واجبا لم یبق نفلا لاننا واحد لا یقبل وصفین متضادین فصار واحداً امین هذا الوجه فاصیب بطلاق الاستیفاء مع الخطاء فی الوصف وتوقف مطلق الامساك علی صوم الوقت وهو انذ ورکتہ اذا صامہ عن کفارتہ او قضاء علیہ یقع عتائی لان التعین انما حصل بولایتہ الناذر ولا یتلذذ ولا یقتد ولا فصیح التعین فیما یرجع الی حقہ وهوان لا یتقی النفل مشروعا فافان فیما یرجع الی حق صاحب الشرع وهوان لا یتقی الوقت محتملا لحقیقہ فلا

### ترجمہ

اداسی جنس سے صوم مندور ہے معین وقت میں اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے صوم الوقت (نفل) واجب سے پلٹ گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا تو یہ (صوم الوقت) اس اعتبار سے متعین ہو گیا تو اس کو حاصل کر لیا جائے مطلق اہم صوم سے اور وصف میں غلطی کرنے سے اور موقوف رہے گا مطلق امساك صوم الوقت پر اور وہ مندور ہے لیکن اس نے جب اس وقت روزہ رکھا کفارہ یا اس قضاء کی جانب سے جو اس پر ہے تو اس کی جانب سے واقع ہو گا جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ تعین نادر کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور اس کی ولایت اس سے متجاوز نہ ہوگی تو تعین صحیح ہے اس چیز میں جو اس کے حق کی جانب راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع بنکر باقی نہ ہو۔ پس بہر حال اس چیز میں جو صاحب شرع کے حق کی جانب راجع ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت باقی نہ رہے اس کے حق کے لئے معتق بنکر پس نہیں۔

### تشریح

اس اعتبار سے کہ وقت معیار ہو سبب نہو رمضان کے روزہ کے مثل نذر معین کا روزہ بھی ہے اگرچہ سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے یعنی صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر ہے لیکن اس اعتبار سے دونوں ایک جنس کے ہیں کہ وقت دونوں میں معیار ہے نہ کہ ظرف اور اپنے وقت میں دونوں متعین ہیں ایک میں تعین اللہ نے کی اور دوسرے میں ناذر نے کی اس نے نذر کی وجہ سے اس وقت کو جو نفل کے لئے موضوع تھا غفلت سے وجوب کی طرف نکال دیا تو اس میں تعین ہو گیا لہذا جس طریقہ سے صوم رمضان مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے اور وصف میں غلطی کرنے کی صورت میں ادا ہو جاتا ہے ایسے ہی نذر معین کا روزہ بھی ادا ہو جائے گا اور رمضان کے روزہ میں جیسے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر زوال سے پہلے پہلے نیت کر لی بشرطیکہ اس سے پہلے دن کے حصہ میں مفطرات سے رکا رہے تو کافی ہے اسی طرح نذر معین کا بھی حکم ہے۔

البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نذر میں اگر وہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو صحیح ہے اور جس کی نیت کرے گا وہی روزہ ادا ہوگا یہ فرق اس لئے ہوا کہ معین الگ الگ ہیں رمضان کو فقط اسی روزہ کے لئے اللہ نے متعین کر دیا جس کا اب کوئی ہٹا نہیں سکتا۔

اور یہاں متعین کرنے والا نذر کرنے والا ہے تو اس کی تعین اپنے حق تک کام کرے گی اللہ کے حق میں نہیں



لہذا اگر وہ نفل کی نیت کرے تو نذر کا روزہ ادا ہو گا کیونکہ اس نے اس وقت کو نذر کے لئے متعین کیا ہے اور نفل اس پر کوئی اثر کا حق واجب نہیں تو اس کی تعین درست ہے لیکن اگر یہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو پھر وہی ادا ہو گا جس کی نیت کرے گا اس لئے کہ یہ اس پر اثر کے حق ہیں اور اس کی تعین اس کے حق میں کارگر ہوگی، اثر کے حق میں نہیں اس اعتبار سے ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے۔

**تذنب ۱:-** وتوقف مطلق الامساك الخ یہاں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے ورنہ اصل عبارت الامساك المطلق ہے مطلق سے مراد جو امساك نیت سے خالی ہو تو یہ امساك لغو ہو گا بلکہ یہ موقوف ہے اگر اس نے نصف النہار سے پہلے نیت کر لی تو روزہ درست ہے تو اس کو تعبیر فرمایا توقف مطلق الامساك الخ سے۔

**تذنب ۲:-** نوع ثالث امر مقید کی یہ ہے کہ وقت معیار ہو اور سبب نہو جیسے قضاء رمضان وغیرہ جس میں تعین نیت کے ساتھ رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں فوات کا بھی احتمال نہیں ہے۔ مصنف نے اس کو نوع ثانی کی جنس میں سے شمار کیا ہے اور صاحب منار وغیرہ نے اس کو الگ نوع شمار کیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار ص ۷۱۔

**سبق نمبر ۲۶ والنوع الثالث الوقت بوقت مشکل توسعاً وهو الحج فانما**  
**فرق العمر وقتاً اشهر الحج وحياتاً مدة يفضل بعضها الحج -**  
 آخری مشکل ومن حكمه ان عند محمد يسع التأخير لكن بشرط ان لا يفوت في عمره  
 وعند أبي يوسف يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطاً احترازاً  
 عن الفوات وظاهر ذلك في حق الماشي لا غير حتى يبقى النفل مشروعاً وجوازاً عند الاطلاق  
 بدلالة تعيين من المؤدى اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام۔

**ترجمہ** اور یہ نوع وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسع مشکل ہے اور وہ حج ہے پس بے شک وہ عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس کی حیات اتنی مدت تک کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشکل ہے اور اس نوع کا حکم محمدؐ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے اس کی عمر میں فوت نہو اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادائیگی متعین ہے بر بنابر احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے پس ظاہر ہو گا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ غیر کے یہاں تک کہ نفل باقی رہے گا مشروع نہ کر اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق کے وقت ایسی دلالت کیوجہ سے جو متعین ہے مؤدی کی جانب سے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ارادہ نہیں کرے گا نفل کا حالانکہ اس کے اوپر حج اسلام ہے۔



تشریح

یہ مصنف کی ترتیب کے مطابق نو ربع ثالث ہے، اس میں اشکال اور اشتباہ ہے کہ وقت کو ظرف کہیں یا معیار تو اس وجہ سے اس کو مشکل کہا گیا ہے، اور حج کے وقت کا مشکل ہونا دو طرح سے ہے۔  
 ۱۔ اشہر حج، سوال، ذوقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں حالانکہ حج صرف ذی الحجہ کے کچھ ایام میں ہوتا ہے اور باقی وقت فاضل ہے تو اس اعتبار سے یہ ظرف ہوا اور اگر دیکھا جائے اس اعتبار سے کہ ان اشہر حج میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا تو یہ معیار کے مشابہ ہے۔ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے تو اگر دوسرا یا تیسرا سال مل جائے تو وقت میں وسعت ہے جو اس سے سال میں چاہے ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا سال نہ پاسکے تو وقت میں تنگی ہے پھر سال اول واجب ہوگی خلاصہ کلام طریق ثانی میں اس اعتبار سے کہ وقت حج صرف اشہر حج ہے نہ کہ تمام مہینے اس اعتبار سے یہ معیار کے مشابہ ہے اسلئے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا ہے اور اس اعتبار سے کہ حیات مکلف حج کا وقت ہے لہذا اگر وہ سال اول کے بجائے ثانی اور ثالث وغیرہ میں ادا کرے تو جائز ہے تو حیات مکلف حج کا وقت ہوا حالانکہ یہ حیات ظرف ہے جس میں دو سفر حج کی گنجائش ہے بہر حال وقت حج میں دو طرح کا اشکال ہے جیسے مذکور ہوا، مصنف نے اشکال اول کو بوقت مشکل توسعاً، سے بیان فرمایا ہے اور دوسرے طریق کو فائض فرض العمر الخ سے بیان فرمایا ہے۔

بہر حال طریق ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر توسع اور تنگی کا پہلو سامنے آیا تو امام محمد نے توسع کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ وجوب علی الفور نہیں بلکہ علی التراخی ہے لیکن عدم فوات شرط ہے اور امام ابو یوسف نے تنگی کے پہلو کو اختیار ترجیح دیتے ہوئے اس کو واجب علی الفور قرار دیا تاکہ حج فوت نہ ہو سکے، محققین نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے اس کو مختار قرار دیا ہے ملاحظہ ہو مجمع النہر، وسکب الانہر ص ۲۹، شامی ص ۲۱۱، رد صاحبین کے اختلاف کا ٹھہر گناہ کے حق میں ظاہر ہو گا کسی اور چیز میں نہیں یعنی اگر پہلے سال میں ادا نہ کیا امام ابو یوسف کے نزدیک گنہگار ہو گا اور فاسق اور مردود الشہادہ ہو گا پھر جب اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم اور مردود الشہادہ ہونا ختم ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک جب گنہگار ہو گا کہ موت تک ادا نہ کرے۔ لیکن اگر کسی کے ذمہ حج فرض ہوا اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق اس کا حج نفلی صحیح ہو گا کیونکہ اس وقت میں جیسے ادا فرض کی صلاحیت ہے ایسے ہی ادا نفل کی صلاحیت ہے جیسے نماز کے وقت میں تاخیر وقت کے باوجود نفل نماز درست ہوگی، امام یوسف نے بر بنابر احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے سال اول میں اس کے وجوب کو متعین کر دیا مگر ان کے دلائل ظنی ہیں جو احتیاط پر مبنی ہیں ان دلائل کی بنیاد پر اس وقت کو اہلیت ارادہ سے نہیں نکالا جاسکتا، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کی نیت نفل کو لغو قرار دیتے ہیں اور اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی تو اس کو حج فرض پر محمول کیا جائے گا، اگرچہ قول اول کا تقاضا یہ ہے کہ خصوصیت سے تعین فرض کو ضروری قرار دیا جائے مگر یہاں دلالت حال تعین کے قائم مقام کر دیا گیا اس لئے کہ جس کے ذمہ حج فرض ہو وہ حج نفلی کا اہتمام نہیں کریگا جیسے جب کوئی مطلق دراہم سے کوئی چیز خریدنا ہے تو اس کو غالب نقد البلد پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی غالب



پر محمول کرتے ہوئے حج فرض کو صحیح قرار دیا جائے گا۔

**سبق نمبر ۲۷** فصل فی حکم الواجب بالامر وهو نوعان اداء و  
هو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاء و  
هو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقیقہ و اختلاف المشائخ فی ان القضاء یجب بنقص مقصود  
ام بالسبب الذی یوجب الاداء قال عامتهم بانہ یجب بذلك السبب وهو الخطاب لان  
بقاء اصل الواجب للقدرۃ من عنده قریباً وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز امر  
معقول فی المنصوص علیہ وهو قضاء الصوم والصلوة فیتعدی الى المنذورات المتعینۃ  
من الصلوة والصیام والاعتکاف۔

**ترجمہ** یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اداء اور  
اور وہ سپرد کرنا ہے یعنی اس چیز کو جو امر کے سبب سے واجب ہوئی ہے مستحق واجب کی جانب اور قضاء  
اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے اور مشائخ  
نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ قضاء نقص مقصود سے واجب ہوئی ہے یا اس سبب سے کہ جو اداء کو واجب  
کرتا ہے عام مشائخ نے فرمایا کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوئی ہے اس لئے کہ اصل واجب کی بقا اس کے  
مثل پر مکلف کی قدرت کی وجہ سے بطور قربت کے اور وقت کی فضیلت کا سقوط بغیر مثل وضمان کے منصوص علیہ میں  
امر معقول ہے اور منصوص علیہ روزہ اور نماز کی قضا ہے تو یہ وجوب متعدی ہو گا منذورات متعینہ کی جانب نماز  
اور روزہ اور اعتکاف میں سے۔

**تشریح** اس سبق میں مصنف چند مباحث بیان فرمائیں گے۔ ۱۔ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضا اول  
عین واجب اور ثانی میں مثل واجب کی تسلیم ہوتی ہے اور تسلیم سے مراد فراغ ذمہ ہے اور عین مثل  
واضح ہیں اول میں اس واجب کے لئے شارع کی جانب سے وقت مقرر ہے اور ثانی میں وقت مقرر نہیں بلکہ اس  
وقت کا انتخاب مکلف کو کرنا پڑتا ہے کما هو ظاہر۔ اسی وجہ سے اس مفہوم کو اصولین من عندہ سے بیان کر دیتے  
ہیں اور وہ وقفہ سے مزید اس کی تاکید کر دیتے ہیں یعنی اگرچہ عبادت و ذل الشکر کا حق ہے لیکن قضا میں جس وقت کا انتخاب  
ہو ہے یہ وقت چونکہ اس عبادت کے لئے متعین نہیں تھا اس لئے اس وقت کو مکلف کا حق قرار دیا گیا ہے۔

**بحث ثانی**۔ محققین اصولین کے نزدیک جو خطاب اداء کے وجوب کا سبب تھا وہی قضا کے وجوب کا سبب  
ہے اور بعض مشائخ اخاف اور عام اصحاب شافعی اور عاتق المقتزلہ کہتے ہیں کہ قضا کا سبب وجوب اور ہے۔  
لیذا قضا نماز کے بارے میں جو یہ حدیث ہے عَنْ نَاصِبٍ عَنْ صَلَواتِہِمْ اَوْ لَسِبَہَا فَلَيَصِلَہَا اِذَا ذَكَرَہَا فَاِنْ وَلَّوْا  
وَقَعَهَا۔ اور روزہ کے بارے میں یہ آیت فمن کان منکم من یضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ جدید سبب



وجوب نہیں ہیں بلکہ صرف اس لئے وارد ہیں کہ واجب سابق فوات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اس کا وجوب برقرار ہے، اور دوسرے ذوق کا کہنا ہے کہ نماز اور روزہ کے بارے میں نص جدید ہے لہذا یہاں تو قضاء کا سبب وجوب انہیں کو قرار دیا جائے گا اور جہاں نص وارد نہیں ہے جیسے نذر میں تو اس کا سبب وجوب نفی ہے۔ ہم نے کہا کہ منصوص علیہ جب خلاف قیاس نہ ہو تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح ہوتا ہے اور منصوص علیہ یہاں نماز اور روزہ کی قضا کا وجوب ہے اور یہ بات تو معقول ہے کہ مکلف پر قضاء میں مامور بہ کی ادائیگی لازم رہے کیونکہ وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے البتہ اس کی فضیلت کی تحصیل سے وہ عاجز و قاصر ہے تو یہ دونوں بانی منصوص علیہ میں معقول ہیں تو غیر منصوص علیہ یعنی مندورات متعینہ میں یہی بات کدی جائے تو درست ہے اس لئے کہ کوئی چیز مانع قیاس نہیں ہے۔ پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اس تفصیل کے لئے۔

(نور الانوار ص ۳۲ پر ملاحظہ ہو) پھر یہاں ایک مشہور اعتراض ہے جو چارے اوپر وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان میں اعتکاف کر دوں گا، اور پھر ہوا یہ کہ اس نے بیماری کی وجہ سے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہ کر سکا تو اب وہ اس اعتکاف کی قضا آئندہ رمضان میں نہیں کر سکتا بلکہ غیر رمضان میں نفل روزہ رکھ کر اعتکاف کرنا واجب ہوگا۔

تو اگر بات یہی ہوتی جو آپ فرماتے ہیں کہ جواد کا سبب وجوب ہے وہی قضا کا بھی ہے تو جب ادا کی صورت میں رمضان میں اعتکاف درست تھا تو قضا کے اندر بھی دوسرے رمضان میں اعتکاف درست ہونا چاہئے حالانکہ جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا سبب وجوب الگ الگ ہے ورنہ امام زفر اور امام ابو یوسف کا قول اختیار کیجئے کہ انہوں نے رمضان ثانی میں قضا کو جائز کہا ہے اور ثانی نے کہا ہے کہ قضا ہی ساقط ہوگئی۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضا کا سبب نفی ہے اور نفی میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی لہذا یہ اعتکاف کی نذر، نذر مطلق کے مثل ہوگئی اور نذر مطلق میں رمضان کے علاوہ نفل روزہ رکھ کر نذر پوری کی جائے گی اسی وجہ سے یہاں کچھ بھی طریقہ اختیار کیا گیا۔

تو اب اس اعتراض کا جواب دیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر کی اور اعتکاف واجب بغیر روزہ کے جائز نہیں تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہے تو اصل تو یہ تھا کہ پہلے ہی سے یہ حکم ہوتا تو مستقل روزے رکھ کر اعتکاف کرے لیکن جب اس نے رمضان کے اندر اعتکاف کی نذر کی تھی اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو اس فضیلت و شرافت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حکم اصلی سے اس عارض کی وجہ سے انتقال درست ہوا، اور رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کو جائز قرار دیا گیا لیکن جب اس نے بیماری کی وجہ سے اعتکاف نہیں کیا اور روزے رکھے تو رمضان کا شرف تو مفقود ہوا لہذا اب حکم اصلی کی جانب عود ہوگا اور وہ کمال اصلی ہے یعنی صوم مقصود تو ہم کہیں گے کہ گویا اس کی جانب سے یہ حکم ہوا ہے کہ نفل روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو اور اب یہ حکم رمضان ثانی

وغیرہ کی جانب منتقل نہو گا کیونکہ اس وقت تک حیات مہیوم ہے۔ بہر حال ہمارے اس مسئلہ کا راز یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا نہ وہ جو آپ نے سمجھا کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے اور ادا کا اور ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَوْ يَعْتَكِفُ اِنْ مَا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودًا لَمْ اَنْفَضِلْ اِلَّا عَتَكَفٌ عَنِ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطًا اِلَى الْكَمَالِ الْاَصْلِي لَا لِأَنَّ الْقَضَاءُ وَجِبَ لِسَبَبٍ آخَرَ۔

**ترجمہ** اور اس صورت میں جبکہ رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا تو قضاء صوم مقصود کے ساتھ واجب ہوگی اس لئے کہ اعتکاف جب وقت کے روزے سے جدا ہو گیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی جانب لوٹے گی یہ بات نہیں ہے کہ قضاء دوسرے سبب کی وجہ سے واجب ہوتی ہو۔

**تشریح** اس کی وضاحت ماقبل میں گذر چکی ہے البتہ اگر اس نے بیماری کی وجہ سے روزے بھی نہ رکھے ہوں تو جب ان کی قضاء کرے گا اسی میں اعتکاف کر سکتا ہے۔

## سبق نمبر ۲۸

ثم الاداء المحض ما يؤدى به الانسان بوصفه على ما شرع مثل اداء الصلوة مجعاً واما فعل الفرد فاداء فيه قصوراً لا تترى ان الجهر ساقط عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء باعتبار ان التزام الاداء مع الامام حين تحريم معاً وقد فات ذلك حقيقة ولهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة كما لو صار قضاء محضاً بالفوات ثم وجد المخير مجتلاً في المسبوق لاننا مؤدٍ في انتمام صلواته۔

**ترجمہ** پھر ادا محض وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے مطابق ادا کرے جس پر مشروع ہوئی ہے جیسے نماز کو جماعت سے ادا کرنا اور بہر حال منفرد کا فعل پس وہ ادا ہے جس میں قصور ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جہر منفرد سے ساقط ہے اور لاحق کا فعل امام کی فراغت کے بعد ایسی ادا ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ ادا کا التزام کیا ہے جبکہ اس نے امام کے ساتھ تحریم باندھا اور یہ (امام کی ادائیگی) اس سے حقیقت فوت ہو گئی اور اسی وجہ سے اس کا فرض اقامت

کی نیت کرنے کی وجہ سے متغیر نہوگا اس حالت میں، جیسا کہ فرض قضاء محض ہو جائے فوات کی وجہ سے پھر متغیر پایا جائے بخلاف سبوت کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کے پورا کرنے تک ادا کرنے والا ہے۔

**نشریح**

اب یہاں سے مصنف ادا اور قضاء کی قسمیں بیان فرمائیں گے اولاً ادا کا بیان ہے کہ ادا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ ادا کامل ۲۔ ادا ناقص، ادا کامل یہ ہے کہ حکم جیسے مشروع ہوا اس کو اسی صفت کے ساتھ ادا کر دیا جائے جیسے نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اسی وجہ سے حضرت جبریل علیہ السلام مشروع میں دو دن تک تشریف لائے اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی، بہر حال نماز باجماعت ادا کامل ہے اور تنہا نماز پڑھنا ادا ناقص ہے اس کے قاصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہے۔

لاحق نے امام کے ساتھ ادا کرنے کا تحریم باندھا لیکن اس طریقہ پر ادا نہ کر سکا تو امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل ادا پر شبہ قضا ہے وقت چونکہ موجود ہے اس لئے اس کو ادا کہا اور التزام کے مطابق ادا نہیں ہے اس اعتبار سے اس کو قضا کے مشابہ قرار دیا ہے۔ اگر کسی مسافر نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور عصر کے وقت میں وہ مقیم ہو جائے تو ظہر کی نماز قضا بصورت قمر کرے گا اس لئے کہ اقامت کی نیت وقت کے بعد ہوئی ہے تو غیر وقت سے متصل نہیں ہوا اسی طریقہ پر اگر مسافر نے مسافر نام کی اقتدار میں ظہر کی نماز مشروع کی پھر اس کو محدث لاحق ہو گیا جس کی وجہ سے یہ کچھ حصہ امام کے بعد ادا کر رہا ہے تو یہ لاحق کا فعل ہے جو قضا کے مشابہ ہے اگر یہ مسافر لاحق اس وقت اقامت کی نیت کرتا ہے تو اس کا فریضہ متغیر نہوگا۔ اس لئے کہ منیسر ادار سے متصل نہیں ہوا بلکہ قضا سے متصل ہے تو قضا خالص کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی یہاں پر بھی ہوگا البتہ اگر مسبوق مسافر ہو جو مسافر کی اقتدار میں ہے اور اس نے اپنی نماز پوری کر کے حالت میں اقامت کی نیت کر لی ہو تو اس کا فرض متغیر ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں متغیر ادار سے متصل ہے اور جب متغیر ادار سے متصل ہوتا ہے تو وہ فرض کو متغیر کر دیتا ہے۔

والقضاء نوعان قضاء بمثل معقول كما ذكرنا وبمثل غير معقول كالفديتين في باب الصوم في حق الشيخ الفاني واحجاج الغير بما لا يثبت بالنقص ولا نقول المماثلة بين الصوم والفديتين ولا بين الحج والفقته

**ترجمہ**

اور قضا کی دو قسمیں ہیں قضا بمثل معقول کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور مثل غیر معقول کے ساتھ جیسے فدیہ ہے باب صوم میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کوچ کرانا ہے مامور کے مال سے یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں نفس سے اور مماثلت غیر معقول ہے روزہ اور فدیہ کے درمیان اور حج اور نفقہ کے درمیان۔

تشریح

پہلے مصنف نے ادا کی قسمیں بیان فرمائیں اب قضا کی قسمیں بیان فرماتے ہیں کہ قضا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضا بحض ۲۔ قضا شبیہ ادا پھر قضا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضا بمنزل معقول ۲۔ قضا بمنزل غیر معقول، اگر اصل حکم اور قضا کے درمیان مناسبت ظاہر ہو تو یہ بمنزل معقول کے ساتھ قضا رہے اور اگر دماغ کا چوکھٹا اس کی مناسبت کو نہ سمجھ سکے تو وہ قضا بمنزل غیر معقول کے ساتھ ہے۔ رمضان کے روزے اور قضا روزہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہے تو یہ بمنزل معقول کی مثال ہے اور شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بجائے فدیہ کا حکم دینا، اور شیخ فانی کے مال سے حج بدل کرانے کا حکم دینا یہ ایسی قضا ہے کہ ان میں مناسبت کا ادراک نہیں ہوتا یعنی دماغ کی چوکھٹ مناسبت کے ادراک کے لئے نہیں کھلتی۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فدیہ اور روزہ میں کیا مناسبت ہے عقل اس کا ادراک نہیں کرتی بالفاظ دیگر قضا بمنزل غیر معقول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز غیر معقول ہوتی ہے وہ مورد نص تک رہتی ہے یعنی دوسرے کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو جب اصول یہ ہے تو آپنے کیسے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور وہ وصیت کرے کہ میری کچھ نمازیں چھوٹ گئی ہیں ان کا فدیہ ادا کر دینا تو آپ نے اس فدیہ کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اور آپنے نماز کو روزہ پر قیاس کیا ہے حالانکہ قاعدہ مذکورہ کے مطابق یہ قیاس درست نہیں ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ ہم نے یہ حکم بر بناء احتیاط کہا ہے کیونکہ نصوص کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلت ہوں تو ہو سکتا ہے کہ حکم فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت نماز کے اندر بھی موجود ہے۔ بہر حال نماز روزہ سے اہم عبادت ہے تو ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی رحمت اور اس کے فضل سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کو قبول فرمائے گا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے مرحوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے خود ہی فدیہ صوم ادا کر دیا تو وہاں بھی قبولیت کی امید رکھتے ہیں، امام محمد نے زیادات میں اس حکم کو بیان فرما کر مشیت کی قید لگائی ہے جبکہ مسائل قیاسیہ میں مشیت کا کوئی تعلق نہیں تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم بر بناء قیاس نہیں بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

لَكِنَّهُ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلَاةُ نَظِيرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ أَهْوَنُ مِنْهُ فَامْرَأَةٌ بِالْفَدْيَةِ عَنْ الصَّلَاةِ احْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُولَ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهُ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِنَّ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ -

ترجمہ

لیکن احتمال ہے کہ یہ (فدیہ کا حکم) عاجزی کی علت کے ساتھ معلول ہو اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے احتیاطاً اس کو نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں پس امام محمد رحمہ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ ان انشاء اللہ یہ اس کو کافی ہے۔





جیسا کہ جبکہ وارث نے بطور تقطوع کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔  
تشریح:۔ اس کی تفصیل، ماقبل میں گذر چکی ہے فقال محمد بن الخ ماقبل کے مضمون کی تاکید ہے۔

وَلَا نُوجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّائَةِ أَوْ بِالْقِيَةِ بِاعْتِبَارِ قِيَامِهِ مَقَامَ التَّضْمِينَةِ بَلْ بِاعْتِبَارِ احْتِمَالِ قِيَامِ  
التَّضْمِينَةِ فِي أَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ اصْلًا إِذْ هُوَ الْمَشْرُوعُ فِي بَابِ الْمَالِ وَلِهَذَا الْمُرِيدُ إِلَى الْمَثَلِ  
بَعْدَ الْوَقْتِ

**ترجمہ** اور ہم بکری یا قیمت کے تصدق قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے  
بلکہ ایام قربانی میں قربانی کے تصدق کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے (وہ تصدق مالی) جو اصل  
ہے اس لئے تصدق ہی باب مال میں مشروع ہے اور اسی وجہ سے وقت کے لوٹنے سے وجوب تصدق مثل  
کی جانب نہیں لوٹے گا۔

**تشریح** یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی فقیر نے قربانی کی نذر کی یا اس نے ایام  
قربانی میں قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے ایام گزر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو  
اب یہ فقیر کیا کرے؟

تو آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ جانور موجود ہے تو بعینہ اس کا صدقہ کر دیا جائے اور اگر وہ ہلاک ہو گیا اس  
کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے اب اس پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ قربانی تو امر غیر معقول ہے کیونکہ یہ توجیوات  
کو ضائع کرنا ہے تو اس کی قضا واجب نہ ہونی چاہئے حالانکہ آپ اس کی قضا کے قائل ہو کر عین بکری یا اس کی  
قیمت کے تصدق کو واجب کہتے ہیں؟ جو قاعدہ کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بر بنار قیاس نہیں  
بلکہ بر بنار احتیاط ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اصل حکم تصدق ہی ہو کیونکہ باب مال میں اصل حکم یہی ہوتا ہے مگر عارض  
صیافت کی وجہ سے اصل حکم سے اراقت کی جانب عدول کیا گیا ہو پھر جب ایام قربانی گزر گئے تو وہ عارض ختم ہو گیا  
اور اب حکم اصلی کی جانب عدول کیا گیا ہے اور جب اصل کی جانب عدول ہوا تو پھر دوسرے سال کے ایام قربانی  
آنے سے اب حکم اصلی ختم نہ ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ قیاس نہیں ہے بلکہ احتیاط ہے فلا اشکال فیہ۔

وَلِهَذَا قَالَ ابُو يُوسُفَ فِيمَنْ أَذْرَكَ الْإِمَامَ فِي الْعِيدِ رَأَى كَمَا لَوْ كَبَّرَ لَا نَدَّ غَيْرُ قَادِرٍ عَلَى مِثْلِ  
مَنْ عِنْدَ قُرْبَتِ لَكِنَّا نَقُولُ بَانَ الرُّكُوعَ لِيُسَبِّحَهُ الْقِيَامُ فَبِاعْتِبَارِ هَذِهِ الشَّبَكَةِ لَا يَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ  
فَيُؤْتَى بِهَا فِي الرُّكُوعِ احتیاطاً

**ترجمہ** اور اسی وجہ سے فرمایا ابو یوسف نے اس شخص کے بارے میں جس نے پایا امام کو عید میں رکوع  
میں تودہ تکبیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنی جانب سے بطور قربت کے مثل لانے



پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوتات متحقق نہوگا تو تکبیرات کو اصلاً رکوع میں ادا کیا جائے گا۔

**تشریح** یہ قضاء مشبہ ادا کی مثال ہے کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا اور اس سے تکبیرات درجہ فوت ہو چکی ہیں تو بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیر کہے اس لئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں تو جہاں تک ممکن ہو دونوں کی رعایت رکھنی چاہئے بہر حال تکبیرات اس اعتبار سے قضاء ہیں کہ اپنے محل سے فوت ہو چکی ہیں چونکہ ان کا محل قیام ہے لیکن یہ ادا کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع میں نصف اسفل قیام کے مثل برقرار رہتا ہے اور جو شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ تقدیراً رکعت کے تمام اجزاء کو پانے والا ہوتا ہے یعنی قیام و قرأت سب کو اس نے پایا تو احتیاطاً تکبیرات کہنے میں ہے مگر امام ابو یوسف رحمہ فرماتے ہیں کہ جیسے رکوع میں فوت اور قرأت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے ایسے ہی تکبیرات میں بھی قضاء نہوگی کیونکہ ان کا محل فوت ہو گیا ہے اور جب محل فوت ہو جائے اور مکلف کے قبضہ میں اس کے مثل کو لانا نہو تو پھر یہ حکم ساقط ہو جاتا ہے وجوابہ ما قلنا۔

وهذه الاقسام كلها يتحقق في حقوق العباد فتسليم عيني العبد الممنوع اداءً كاملاً وردة مشغولاً بالدين او بالجنابة بسبب كان في يد الغاصب اداءً قاصراً واذ اتمر عبد الغير شواشتره كان تسليمه اداءً حتى تجبر على القبول شبيهاً بالقضاء من حيث انه مملوك قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها۔

**ترجمہ** اور یہ تمام اقسام حقوق العباد میں متحقق ہوتی ہیں پس غلام منسوب کو لعینہ سپرد کرنا ادا کامل ہے اور اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جنابت کے ساتھ ایسے سبب سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے ادا قاصر ہے اور جبکہ غیر کے غلام کو مہر میں مقرر کیا پھر اس کو خریدتا تو اس کو سپرد کرنا ادا ہے یہاں تک کہ وہ (عورت) قبول پر مجبور کی جائے گی (ایسی ادا ہے) جو کہ قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی جانب سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ اس میں شوہر کا اعتناق نافذ ہو گا نہ کہ عورت کا۔

**تشریح** مصنف فرماتے ہیں کہ جیسے مذکورہ ادا اور قضا کی جملہ اقسام حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں اب مصنف سب کی مثالیں پیش فرماتے ہیں واکسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا جوں کا توں واپس کر دیا تو یہ ادا کامل ہے ۲ غلام منسوب کو اس حال میں واپس کیا کہ اس پر غاصب کے پاس رہتے ہوئے قرض ہو گیا یا کوئی جنابت کر لی تو یہ ادا قاصر



۲ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر میں دوسرے کا غلام مقرر کیا پھر زید نے اس غلام کو خریدنا کہ بیوی کے سپرد کر دے تو یہ ادارہ شبیہ قضا ہے ادارہ ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ غلام بعینہ وہی غلام ہے اس میں کچھ تغیر نہیں ہے البتہ دوسرا اعتبار سے اس میں تغیر ہے یعنی تبدل ملک تبدل عین پر دلالت کرتا ہے جس پر حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا ہے تو ایک اعتبار سے یہ غلام غیر ہوا تو اس کو قضا کہادونوں کی رعایت کرتے ہوئے ادارہ شبیہ قضا کہایا گیا ۔ پھر ادارہ ہونے کی حیثیت سے اس پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا ۔ کما ہو ظاہر ۔ اور قضا ہونے کی حیثیت سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ قبل التسليم الى الزوجه زوج کا اعتناق نافذ ہوگا اور عورت کا اعتناق نافذ نہ ہوگا کیونکہ قبل التسليم شوہر تو اس کا مالک ہے نہ کہ عورت ۔

وَصَمَانُ الْغَضَبِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ وَصَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ كَانَ لَتَسْلِيمَةِ الْقِيَمَةِ قَضَاءٌ هُوَ فِي حُكْمِ الْأَدَاءِ حَتَّى تَجِبَ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا لَوَاتَاهَا بِالْمَسْئِئَةِ ۔

**ترجمہ** اور غضب کا صمان قضا ہے مثل معقول کے ساتھ اور نفس اور اعضاء کا صمان مال کے ذریعہ قضا ہے مثل غیر معقول کے ساتھ اور جبکہ نکاح کیا کسی غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضا ہے جو ادارہ کے حکم میں ہے یہاں تک کہ عورت قبول پر مجبور کی جائے گی جیسا کہ اگر شوہر عورت کے پاس مسمیٰ لاتا (تب بھی مجبور کی جاتی ایسے ہی یہاں بھی)

**تشریح** ادارہ اور قضا کی جملہ اقسام جیسے حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں ۔ ادارہ کی امثلہ ما قبل میں گذر چکی ہیں یہاں سے قضا کی امثلہ کا بیان ہے کسی کی کوئی چیز غضب کر لی تو غاصب پر ضروری ہے کہ اُسے اصل مالک کو پیش کرے اور اگر وہ چیز ہلاک ہو گئی تو اگر اس کا مثل ہے تو اس کو واپس کرے اور وہ ذوات القیم میں سے ہے یا مثل ہے لیکن اس وقت بازاروں میں اس کا مثل دستیاب نہیں ہے تو اس کی قیمت واپس کرے اول مثل ضروری ہے اور ثانی مثل معنوی ہے نیز اول کامل ہے اور ثانی قاصر ہے ۔

لیکن دونوں صورتوں میں یہ قضا بمثل معقول ہے جیسا کہ ظاہر ہے ۔ ۱ خطا کسی کو قتل کر دیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی یا کسی کے اعضاء میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا جرمانہ (ارش و دیت) واجب ہوگا تو یہاں اصل اور بدل میں مناسبت ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایک مملوک اور ایک مالک ہے مگر شریعت نے یہ حکم دیا ہے تو اس کو قضا بمثل غیر معقول کہا جائے گا ۔ ۲ کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں ایک غیر معین غلام ملے ہوا تو نکاح درست اور شبیہ درست ہے ۔

اب شوہر پر ایک درمیانی غلام واجب ہوگا اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو یہ ادا رہے اور اگر اس کی قیمت دے تو یہ قضا رہے لیکن یہ قضا ادا رہے کے حکم میں ہے، ادا کے حکم میں ہونے کی وجہ سے اگر عورت قبول کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسے اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ ادا رہے تو ایسی قضا میں جبر جاری ہوگا جو ادا کے حکم میں ہے۔

**سبق نمبر ۳۰** یہاں شرح نے ایک علم کلام کی بحث چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز ہے کہ نہیں تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ عقلاً بھی اس کا جواز نہیں ہے اسی وجہ سے بالاتفاق اس کا وقوع نہیں ہے، اشاعرہ نے اس کو عقلاً جائز کہا ہے۔

پھر شیعہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ متمنع بالذات جیسے قدیم کو معدوم کر دینا اور حقائق کو پلٹ دینا اور اجتماع نقیضین ۲۔ متمنع لغیرہ، جیسے ابو جہل وغیرہ کا ایمان کہ اللہ کو معلوم ہے وہ ایمان نہیں لائیں گے۔  
تو متمنع کی قسم اول میں تکلیف کا وقوع نہ ہوگا یعنی بندہ اس کا مکلف نہ ہوگا اور قسم ثانی میں تکلیف واقع ہے عقلاً بھی اور شرعاً بھی۔ پھر قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قدرت بمعنی آلات و اسباب کی سلامتی اور یہی مدار تکلیف ہے اور یہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے۔

۲۔ وہ قدرت حقیقیہ جو بوقت ارادہ فعل آلات و اسباب کی سلامتی کے ساتھ فوراً منجانب اللہ آتی ہے اور فعل ہو جاتا ہے یہ مدار تکلیف نہیں ہے اور نہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

پھر پہلی قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قدرت کاملہ اسی کا دوسرا نام قدرت میسرہ ہے بقا واجب کے لئے اس قدرت کا دوام شرط ہے ۲۔ قدرت قاصرہ اسی کا دوسرا نام قدرت ممکنہ ہے اور وہ ادنیٰ مقدار ہے جس کی وجہ سے بندہ واجب کے ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر وجوب ادا کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے (الانی البعض کا سیاق) وجوب قضا کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہیں بلکہ وجوب ہی کے بقا کا نام قضا ہے۔

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ جو ادا کا سبب ہے وہی قضا کا سبب ہے تو وجوب قضا وہی سابق وجوب کی بقا ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ تو جب یہ دونوں ایک واجب ہوئے اور قدرت ممکنہ وجوب ادا کی شرط تھی اور پھر اس کو وجوب قضا کی بھی شرط کہا جائے تو تکرار شرط کی وجہ سے وجوب میں تکرار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ وجوب قضا کے لئے یہ قدرت شرط نہیں ہے۔ لہذا وقت لمجائے تو قضا لازم ہوگی ورنہ گناہ لازم آئے گا یا فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا بہر حال جب قضا کے اندر فعل مطلوب ہو تو وہاں قدرت کا ہونا



ضروری ہے ورنہ بغیر قدرت کے فعل کی طلب لازم آئے گی جو ناجائز ہے۔  
بہر حال قدرت ممکنہ وجوبِ اِدار کی شرط ہے لیکن اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں بلکہ متوہم الوجود ہونا کافی ہے کیونکہ متحقق الوجود ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ قدرت اِدار سے مقدم ہو اور یہ ناجائز ہے۔  
لہذا وہ وقت جس میں چار رکعت نماز پڑھ سکے اس کا متحقق الوجود ہونا ضروری ہوگا بلکہ اس کا توہم کافی ہے یعنی اگرچہ وقت میں بظاہر اتنی گنجائش نہیں جس میں چار رکعت پڑھ سکے لیکن اس کا توہم ہے کہ اللہ کی جانب سے وقت میں امتداد ہو جائے اور وہ اس وقت میں نماز پڑھے پھر اگر امتداد ہو جائے تو فیہا ورنہ ہم جانتے ہی ہیں کہ امتداد حقیقت میں نہ ہوگا تو اس کی قضا لازم ہوگی اور یہ قاعدہ معروف ہے کہ شرط مشروط سے پہلے ہوتی ہے اور یہاں مشروط اِدار ہے اور شرط قدرت ہے تو اگر قدرت سے متحقق الوجود مداخلیں تو وہ اِدار سے مقدم نہیں ہو سکتی تو پھر اس کو شرط کہنا غلط ہو جائے گا اور اس کا متوہم الوجود ہونا اِدار سے مقدم ہو سکتا ہے تو اس کو شرط کہنے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ بچہ آخر وقت میں جبکہ وقت باقی ہے جس میں لفظ تکبیر تحریرہ کرنے کی گنجائش ہے، بالغ ہو گیا یا کافر مسلمان ہو گیا یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو گئی تو ہمارے نزدیک نماز لازم ہو گئی کیونکہ امتداد وقت کا احتمال ہے اور امام زفر جہ اور امام شافعی جہ فرماتے ہیں کہ ان پر نماز فرض نہ ہوگی کیونکہ قدرت کی ضروریات میں سے وقت ہے اور وہ فوت ہو گیا اور جب وقت فوت ہو گیا تو وہ فعل پر قادر نہ ہوگا تو نماز کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے ان کو نماز کا مکلف شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ہم نے کہا امتداد وقت کا احتمال و امکان ہے جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا اور صبح بخاری کی روایت کے مطابق حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے ہوا۔ اور قاضی عیاض نے شفا میں نقل کیا ہے کہ ہمارے حضرت کے لئے بھی یہ واقعہ پیش آیا تھا جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نماز عصر فوت ہو گئی تھی تو اس کا حکم بالکل ایسا ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ بغداد میں ضرور آسمان کو چھوؤں لگا تو چونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے تو اس کی یقین منقذ ہو جائے گا۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ چھو نہیں سکے گا لہذا فوجاً حاث ہو جائیگا۔

اسی طرح امتداد وقت کا امکان تو ہے لیکن معلوم ہے کہ ظاہراً اس کے لئے امتداد نہیں ہو سکے گا تو ہم کہیں گے کہ اصل واجب ہوئی لیکن اس کو اِدار کرنے سے عاجزی کیوجہ سے قضا کی جانب انتقال ہوگا یعنی قضا واجب ہوگی اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کوئی شخص سفر میں ہے نماز کا وقت آگیا اور وہ پہلے سے اپنے اشغال سفر یا تنگن کیوجہ سے نماز کے لئے تیاری نہ کر سکا اب اچانک اس کی توجہ نماز کی جانب ہوئی اور وقت قلیل ہے اور پانی ندارد ہے اور اس کے گمان میں آس پاس پانی نہیں ہے تو اولاً اس پر اصل حکم یعنی حکم وضو متوجہ ہوگا لیکن چونکہ یہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے تو حکم فوراً اصل سے فرع کی جانب یعنی تیمم کی جانب منتقل ہو جائے گا یہی حال آخر وقت میں بلوغ اور اسلام اور



ہر گاہ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ثُمَّ اشْرَعَ فَرَّقَ بَيْنَ وَجُوبِ الْاِدَاءِ وَوَجُوبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُبَكِّتَةَ شَرْطًا لَوْجُوبِ الْاِدَاءِ دُونَ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوَجُوبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوَجُوبُ فِي وَاجِبٍ وَاحِدٍ وَالشَّرْطُ كَوْنُ مَتَوَهُوَ الْوُجُودُ لَا كَوْنُ مَتَحَقِّقِ الْوُجُودِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَسْتَقِ الْاِدَاءُ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ وَأَسْلَمَ أَوْ كَافَرَ فِي آخِرِ الْوَقْتِ تَلَزُمُهُ الصَّلَاةُ لِحُجُوزِ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْوَقْتِ امْتِدَادٌ بِتَوَقُّفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسَلِيمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوعًا وَوَجِبَ النَّقْلُ لِلْجَنَفِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحَلْفِ عَلَى مَسِ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيرٌ مِنْ هَجْعٍ عَلَيْهِ وَوَقْتُ الصَّلَاةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ أَنَّ خُطَابَ الْأَصْلِ يَتَوَجَّعُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى التَّرَابِ لِلْجَنَفِ الْحَالِي

### فوجہ

پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوبِ ادا اور وجوبِ قضاء کے درمیان پس شریعت نے وجوبِ ادا کے لئے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضاء کے لئے اس لئے کہ قدرتِ وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب مکرر نہ ہوگا اور شرط اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ یہ (شرط کا متحقق الوجود ہونا) ادا سے مقدم ہوگا اور اسی وجہ سے کہا ہم نے جبکہ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے وقت کے آخر میں تو ان میں سے ہر ایک کو نماز لازم ہوگی اختلاف ہے زفر در اور شافعی رحمہما اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت میں اختلاف ظاہر ہو جائے جیسے سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تو اصل (اداء) مشروع (واجب) ہوئی اور قضاء واجب ہوگی ظاہری طور سے ادا سے عاجزی کی وجہ سے جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں ۔

اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر (اچانک) نماز کا وقت داخل ہو جائے اور وہ شخص تو تحقیق (اولا) اس پر اصل حکم (یعنی حکم و ضوم) متوجہ ہوگا پھر فی الحال عاجزی کی وجہ سے مٹی کی جانب متحول ہوگا۔

### تشریح

تفصیلات درس سب تقریر سابق میں گذر چکی ہیں، اور ہم نے قدرت کے اوپر تفصیلی گفتگو جواہر الافراد شرح شرح العقائد میں کی ہے ۔

سابق نمبر ۳۱ وَمِنْ الْاِدَاءِ مَا لَا يَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةٍ مَيَّسَةٍ لِلاِدَاءِ وَهِيَ زَائِدَةٌ عَلَى الْأَوَّلَى بِدَرَجَةٍ وَفَرْقٍ مَا بَيْنَهُمَا أَنَّ بِالثَّانِيَةِ تَتَغَيَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَيَصِيرُ سَهْلًا سَهْلًا فَيَشْتَرِطُ دَوَامُهَا بِلِقَاءِ الْوَاجِبِ لِأَنَّ الْحَقَّ مَتَى وَجِبَ بِصِفَةٍ لَا يَبْقَى وَاجِبًا إِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا بَابَهُ يَسْقُطُ الزَّكَاةُ



بہلاک النصاب والعشر بہلاک الخارج والخرج اذا اصطلم الزرع أفنة لأن الشرع  
أوجب الأداء بصفة اليسر لا تترك أنت خص الزکوۃ بالمال النامی الحولی والعشر  
بالخراج حقیقۃ والخرج بالتمکن من الزراعة .

## ترجمہ

اور بعض ادارہ میں جو واجب نہیں ہوتی مگر ایسی قدرت کے ساتھ جو ادارہ کو آسان کرنے والی ہے  
اور یہ (قدرت میسرہ) اول پر زائد ہے ایک درجہ کے ساتھ (یسر کے ساتھ) اور ان دونوں  
کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی کی وجہ سے واجب کی صفت متغیر ہو جاتی ہے پس واجب آسان اور سہل ہو جاتا  
ہے پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی بقا کے لئے اس لئے کہ حق جب کسی صفت کے ساتھ واجب  
ہوتا ہے تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگر اس صفت کے ساتھ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوۃ ساقط  
ہو جاتی ہے نصاب کے ہلاک ہو جانے سے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے اور خراج جبکہ کھیتی کو کوئی  
آفت ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے ادا کو واجب کیا ہے یسر کی صفت کے ساتھ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ  
شریعت نے زکوۃ کو خاص کیا ہے اس مال نامی کے ساتھ جو حولی ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو  
زراعت پر تمکن کے ساتھ ۔

## تشریح

یعنی کچھ ادارہ ہیں جو قدرت ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو قدرت میسرہ کی وجہ سے  
واجب ہوتی ہیں اکثر عبادات مالہ قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں تاکہ ان کی ادائیگی نفس پر  
شاق نہ گذرے تو جو عبادات قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہیں ان میں شریعت نے سہولت و آسانی کے پہلو  
کو اختیار فرمایا ہے ۔

اور یہ آسانی و سہولت پر نظر ہیے ابتداء میں ہوتی ہے ایسے ہی بقا میں ہوگی لہذا اگر بعد میں یسر و سہولت  
ختم ہو جائے تو وجوب ختم ہو جائے گا ۔ مثلاً شریعت نے ابتداء ہی سے زکوۃ میں سہولت کا پہلو اختیار فرمایا اور  
ایسے نصاب کی وجہ سے زکوۃ کو واجب کیا جو نامی بھی اور حولی بھی ہو یعنی حوالان حول ہو چکا ہو تو اگر مال ہلاک ہو جائے  
تو زکوۃ کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا ورنہ آسانی کا پہلو ختم ہو جائیگا اسی طرح اگر پیداوار ہلاک ہو جائے تو عشر کا  
وجوب ختم ہو جائے گا ۔ اسی طرح اگر کھیتی کو کوئی آفت پہنچے گئی تو خراج کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔

تنبیہ : قدرت ممکنہ اور قدرت میسرہ کے درمیان یہاں دو فرق بیان کئے گئے ہیں پہلا فرق باعتبار مفہوم ہے اور  
دوسرا باعتبار حکم ہے اول کو وہی زائدۃ الخ سے اور دوسرے کو دفرق بینہا الخ سے بیان کیا گیا ہے ۔  
تنبیہ : عشر بھی پیداوار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور خراج بھی مگر عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے  
اور خراج میں تقدیری اور حکمی اور تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زمین کا شت کے قابل

سابق نمبر ۷۔  
 وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْحَانِثَ فِي الْيَمِينِ إِذَا ذَهَبَ مَالَهُ كَفَّرَ  
 بِالصَّوْمِ لِأَنَّهُ تَخْيِيرٌ فِي الْأَوَّاعِ التَّكْفِيرُ بِالْمَالِ وَالْقَنُّ عَنْهُ  
 إِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِي الْحَالِ مَعَ تَوْهُوَ الْقُدْرَةِ فِيمَا لَيْسَتْ تَقْبِلُ تَيْسِيرًا لِلْإِدَاءِ فَكَأَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ  
 الزَّكَاةِ إِلَّا أَنَّ الْمَالَ هَهُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَأَيُّ مَالٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْدِ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ  
 وَلِهَذَا سَاوَى الْأَسْهَلَ الْهَلَكَ هَهُنَا لَا نَعْدَامِ التَّعْدَى عَلَى لَحْلِ مَشْغُولٍ بِحَقِّ  
 الْغَيْرِ

ترجمہ

اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ یمن کے اندر حانت جبکہ اس کا مال ختم ہو جائے تو روزہ سے کفارہ ادا کرے  
 اس لئے کہ مال کے ذریعہ انواع تکفیر میں اختیار دینا اور تکفیر بالمال سے روزہ کی جانب انتقال  
 فی الحال عاجزی کی وجہ سے آئندہ قدرت کے توہم کے باوجود ادا کر کے سہولت کی وجہ سے ہے تو یہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہو جائیگا  
 مگر تحقیق کہ یہاں مال غیر معین ہے تو جو مال بھی اس کو پہنچ گیا بعد میں اس کی وجہ سے قدرت دائم رہے گی اور اسی وجہ  
 سے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعذی کے ہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ  
 ماقبل میں چونکہ بتایا گیا ہے کہ جو عبادت قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے وہاں بقا واجب  
 کے واسطے قدرت میسرہ کا بقا ضروری ہے اور اگر قدرت میسرہ مفقود ہو جائے تو واجب بھی ساقط

تشریح

ہو جائیگا۔

لہذا وہ شخص جس پر کفارہ یمن واجب ہے تو اصل یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے یعنی غلام  
 آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو تین  
 روزے رکھے بہر حال یہاں شریعت نے قدرت میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقا واجب کے لئے قدرت  
 میسرہ کا بقا ضروری ہے لہذا اگر حانت باليمن پر تکفیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہو جائے تو اب اس  
 پر مال کے ذریعہ کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ روزہ کے ذریعہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس واجب کا مدار یسر پر تھا  
 اور مال کے ہلاک ہونے سے یسر ختم ہو گیا تو تکفیر بالمال کا وجوب بھی ختم ہو گیا۔

سوال ۱۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ کفارہ یمن میں یسر ملحوظ ہے؟

جواب ۱۔ تکفیر بالمال کی انواع ثلاثہ میں اختیار دینا دلیل یسر ہے۔ نیز اگر فی الحال تکفیر بالمال سے عاجز  
 ہو جائے اور آئندہ تکفیر بالمال پر قادر ہونے کا احتمال موجود ہے اس کے باوجود بھی روزہ سے کفارہ کی ادائیگی  
 کو صحیح مان لینا دلیل یسر ہے ورنہ شیخ فانی کے فدیہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

خلاصہ کلام تکفیر بالمال زکوٰۃ کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے۔

سوال ۲۔ تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا غلط ہے؟ کیوں، اس لئے کہ اگر زکوٰۃ میں مال ہلاک ہو جائے تو  
 زکوٰۃ کا وجوب ختم ہو جاتا ہے اور اگر دوسرا سال آگیا تو سقوط بدستور رہتا ہے۔





بخلاف تکفیر بالمال کے کہ اگر مال ہلاک ہو گیا اور دوسرا مال آگیا تو کفارہ مال کے ذریعہ واجب ہوگا تو پھر تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا کیسے صحیح ہوگا؟  
 جواب :- تکفیر ہے تو زکوٰۃ کی قبیل سے اس معنی کر کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے لیکن زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے اور دوسرا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا اور تکفیر میں مال غیر معین ہوتا ہے لہذا جو مال بھی آئے گا وہ کفارہ کی ادائیگی کا محل ہوگا اور اسی وجہ سے زکوٰۃ میں استہلاک اور ہلاک میں فرق ہے کہ ہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ استہلاک کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی کیونکہ استہلاک کی صورت میں اس مال میں غیر کا حق وابستہ ہو چکا ہے لہذا استہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور تکفیر میں ہلاک اور استہلاک دونوں برابر ہیں کیوں کہ مال غیر معین ہے تو اس مال میں بعینہ کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا۔

وَأَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيهِ الْمُبَكَّنَةُ مِنَ السَّفَلِ لِمَعَادٍ بِرَاحِلَةٍ وَزَادَ وَالْيُسْرُ لَا يَفْعُ الْإِلْحَادُ مِرْوَةً  
 أَعْوًا وَمَرَائِبَ وَلَيْسَ ذَلِكَ لِبَشَرٍ بِالْإِجْمَاعِ فَلِذَلِكَ لَوْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَ  
 كَذَلِكَ صَدَقَتْ الْفَطْرُ لَوْ تَجَبُّ بِصِفَتِ الْيُسْرِ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغَنَاءُ لِيُصِيرَ  
 الْمَوْصُوفُ بِهَذَا لَإِغْنَاءِ الْآتِرِ أَنْ يَجِبَ بِثِيَابِ الْمَذَلَّةِ وَلَا يَفْعُ بِهَا الْيُسْرُ لَا نَهَا  
 لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَوْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُنْقَلَبًا إِلَى دَوَامٍ شَرْطًا لَوَجُوبِ

**ترجمہ** اور بہر حال حج پس اس میں قدرت ممکنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور  
 توشہ کے ساتھ اور یسر واقع نہیں مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں  
 کے ساتھ اور بہت سی سواریوں کے ساتھ اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے پس اسی وجہ سے یہ (قدرت ممکنہ)  
 دوام واجب کے لئے شرط نہیں ہے اور ایسے ہی صدقہ فطر یسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرت  
 ممکنہ کی شرط کے ساتھ اور قدرت ممکنہ وہ مال داری ہے تاکہ ہو جائے وہ شخص جو مال داری کے ساتھ موصوف  
 ہے بے نیاز کرنے کا اہل کیا آپ دیکھتے نہیں کہ صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے کام کاج کے کپڑوں کے ساتھ  
 حالانکہ ان کے ذریعہ یسر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ کپڑے نامی نہیں ہیں تو نہیں ہوگا بقارہ واجب محتاج وجوب  
 کی شرط کے دوام کی جانب۔

**تشریح** جن عبادات کا وجوب قدرت میسرہ کی وجہ سے ہے تو بقارہ واجب کے لئے قدرت کا بقارہ شرط  
 ہے، اور جن عبادات کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے وہاں بقارہ واجب کیلئے قدرت  
 ممکنہ کا بقارہ واجب نہیں ہے۔

اب فرماتے ہیں کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یعنی ادنیٰ وہ قدرت کہ آدمی جس کی وجہ سے



ج پر تدار ہو جائے اور وہ معمولی سواری اور معمولی توشہ ہے ورنہ اگر اس کا وجوب قدرتِ میسرہ کی وجہ سے ہو گا تو پھر بہت سے خدام اور مددگار اور سواریاں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے اور اس کا اصول معلوم ہو چکا ہے کہ بقار واجب کے لئے قدرتِ ممکنہ کا بقار شرط نہیں ہے لہذا جب حج فرض ہو گیا تو اب اس کی فرضیت ساقط نہ ہوگی خواہ بعد میں اس کے پاس مال ختم بھی ہو جائے حج کا وجوب بدستور رہے گا۔ اور ایسے ہی صدقہ فطر کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے یہی تو وجہ ہے کہ اس میں مال نامی شرط نہیں ہے اور نہ اس میں حوالانِ حول شرط ہے اسی وجہ سے استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے بھی صدقہ فطر واجب ہو گا بہر حال اس کا وجوب بھی برقرار رہے گا خواہ مال ختم ہو جائے۔

**سبق نمبر ۳۳** اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ جب وہ کوئی حکم کرے تو اس مامور بہ کے اندر صفتِ حسن کا ہونا ضروری ہے پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۱۔ پہلی قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے اندر حسن ذاتی ہو کسی غیر کے واسطے سے ہو ۲۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں حسن غیر کے واسطے سے ہو پھر نوعِ اول کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اول وہ ہے کہ حسن اس کی ذات میں ہو ۲۔ اور ثانی وہ ہے کہ حسن ذات میں تو نہیں مگر وہ غیر معدوم کے درجہ میں ہے اس وجہ سے اس کو قسم اول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

پھر قسم ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ وہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے اس کو الگ سے کرنا پڑے پہلے فعل سے اس غیر کی ادائیگی نہ ہو سکے ۲۔ دوسری قسم وہ ہے کہ غیر بھی فعل کے ساتھ ساتھ ادا ہو جائے اب یہ سب چار نوعیں ہو گئی ہیں۔ اول کی مثال جیسے ایمان باللہ اور نماز کہ ان دونوں میں حسن ذاتی ہے اول تو واضح ہے اور نماز میں اس لئے کہ اس میں قیام و رکوع و سجود ہیں جو سراپا تعظیم باری ہیں اور تعظیم باری کا حسن ہونا ظاہر ہے مگر یہ کہ کوئی شخص حالتِ محدث میں نماز پڑھے یا اوقاتِ ممنوعہ میں نماز پڑھے کہ اب اس میں حسن کے بجائے قباحت ہے۔

دوسری کی مثال جیسے زکوٰۃ، روزہ، حج میں کہ بظاہر ان میں ذاتی کچھ حسن نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے اور روزہ میں نفس کو بھوکا مارنا ہے اور حج میں کچھ مقامات کی مسافت طے کرنا ہے جن میں بظاہر کچھ حسن نہیں ہے لیکن زکوٰۃ میں اللہ کے بندوں کو بے نیاز کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور روزہ میں اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہوا اور حج میں ان مقامات و مکانات کی شرافت و تقدس کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور یہ دسائط ایسے ہیں کہ جن میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

بلکہ سب محض اللہ کے خلق کی وجہ سے ہیں یعنی حاجتِ فقیر نفس کی دشمنی اور مکانات کی شرافت و تقدس محض خلقِ خداوندی کی وجہ سے ہیں تو ان دسائط کو کالعدم شمار کرتے ہوئے اس نوعِ ثانی کو



نوع اول کے ساتھ لاتی کر دیا جائیگا اور یوں شمار کیا جائیگا کہ ان کا حسن بھی گویا ذاتی ہے۔ تیسری کی مثال، جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ کرو وضو اور سعی میں حسن آیا ہے نماز اور جمعہ کے واسطے سے اور اس واسطے اور غیر کو الگ سے کرنا پڑتا ہے یعنی نماز اور جمعہ وضو اور سعی کے بعد الگ سے ادا کرنے پڑتے ہیں۔

چوتھی کی مثال :- جیسے از جنازہ، اور جہاد، اور حدود کو قائم کرنا، کہ اول بظاہر بہت کی پوجا کے مثل ہے اور ثانی میں زمین میں فساد پھیلانا ہے اور ثالث میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے مگر اول میں حسن آیا حتیٰ مسلم کو پورا کرنے کی وجہ سے اور ثانی میں اعلا رکعتہ الحق کے واسطے سے اور ثالث میں معاصی سے زجر کے واسطے سے اور ان واسطے کو الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نماز جنازہ کے ساتھ خود بخود حق مسلم ادا رہتا ہے اور جہاد سے خود بخود اعلا رکعتہ اللہ حاصل ہوتا ہے اور اقلیت حدود سے خود بخود معاصی سے زجر حاصل ہوتا ہے پہلی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو گیا تو اب ساقط نہ ہوگا بلکہ ادا ہی کرنا پڑیگا مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہو جائے جو اس کے وجوب کو ساقط کر دے جیسے حیض و نفاس نماز کو ساقط کر دیتے ہیں، اور آخر کی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ غیر واجب تو یہ واجب اور غیر ساقط تو یہ بھی ساقط یعنی اگر نماز واجب ہے تو وضو بھی واجب ہے اور نماز ساقط ہے تو وضو بھی ساقط ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِي صِفَةِ الْحَسَنِ لِلْمَأْمُورِ بِالْمَأْمُورِ بِنُوعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي عَيْنِهِ وَحَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي عَيْنِهِ نُوعَانِ مَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالصَّلَاةِ فَانْهَاتَتْ آدَى بِأَفْعَالٍ وَأَقْوَالٍ وَضُعْتُ لِلتَّعْظِيمِ وَالتَّعْظِيمُ حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي غَيْرِ أَحْوَالٍ وَمَا لَتَحَقُّ بِالْوَاسِطَةِ بِمَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرَفِ الْمَكَانِ تَضَمَّتْ اغْنَاءَ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَهْرَ عَدُوِّهِ وَتَعْظِيمَ شَعَائِرِهِ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعِبَادَةِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهُ بِلَا ثَالِثٍ مَعْنَى لِكُونِ هَذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَمُضَافَةً إِلَيْهِ وَحُكْمُ هَذَيْنِ النَّوَاعِينَ وَاحِدٌ وَهُوَ أَنَّ الْوُجُوبَ مَتَى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِفَعْلٍ الْوَاجِبِ أَوْ بِاعْتِرَاضٍ مَا يَسْقُطُ بِعَيْنِهِ وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ نُوعَانِ مَا يَحْصُلُ الْمَعْنَى بَعْدَهُ بِفَعْلٍ مَقْصُودٍ كَالْوُضُوءِ وَالسَّعْيِ إِلَى الْجَمْعَةِ وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنَى بِفَعْلٍ الْمَأْمُورِ بِالصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَأَقَامَةِ الْحُدُودِ فَإِنَّ مَا فِيهِ الْحَسَنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَكَيْتَابِ أَعْدَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفَعْلِ وَحُكْمُ هَذَيْنِ النَّوَاعِينَ وَاحِدٌ أَيْضًا وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوبِ الْغَيْرِ وَسُقُوطُهُ بِسُقُوطِ الْغَيْرِ۔

ترجمہ

یہ فصل ہے مامورہ کے لئے حسن کی صفت کے بیان میں، مامورہ دو قسم پر ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامورہ حسن ہو ایسے معنی کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسرا وہ ہے جو حسن ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے اور وہ مامورہ جو حسن ہو ایسے معنی کیوجہ سے جو اس کی ذات میں اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنی (جس کی وجہ سے وہ حسن سے متصف ہے) اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز پس وہ ادا رہتی ہے ایسے افعال و اقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم بذات خود حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اپنے وقت یا اپنی حالت کے غیر میں ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ اسی قسم کے ساتھ لاحق ہو کہ معنی مذکور جس کی ذات میں ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج پس بے شک یہ افعال فیکر کی حاجت اور نفس کی خواہش اور مکان کی شرافت کے واسطہ سے (یہ افعال) متضمن ہیں (اول صورت میں) اللہ تعالیٰ کے بندوں کو مستغنی کر دینے کو اور (دوسری صورت میں) اللہ کے دشمن کو مقبور کرنے کو (تیسری صورت میں) اللہ کے شقائق کی تعظیم کو تو ہو جائیں گے یہ افعال حسن بندہ کی جانب سے اس رب کے لئے جس کی قدرت زبردست ہے معنوی اعتبار سے کسی ثالث کے واسطہ کے بغیر (یعنی کسی امر نائد کے واسطہ کے بغیر) ان وسائل کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خلق سے جو اللہ کی جانب منسوب ہیں اور ان دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہو گیا تو وہ ساقط نہ ہوگا مگر واجب کرنے سے یا ایسے عارض کے پیش آنے سے جو بذات خود واجب کو ساقط کر دے (جیسے حیض و نفاس) مثلاً اور وہ مامورہ جو حسن ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ معنی (جس کی وجہ سے حسن آیا ہے) اسکے بعد فعلی مقصود کے ذریعہ حاصل ہوں جیسے وضو اور جمعہ کی جانب سعی اور دوسری قسم وہ ہے کہ وہ معنی مامورہ کے کرنے سے حاصل ہو جائیں جیسے میت پر نماز پڑھنا اور جہاد اور اقامت حد و پس بے شک وہ چیز جو اس مامورہ میں ہے یعنی حسن (وہ لذاتہ نہیں ہے بلکہ) حق میت کو پورا اور اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنے اور معاصی سے روکنے کے اعتبار سے ہے (تو یہ حسن) حاصل ہو جاتا ہے نفس فعل سے اور ان دونوں نوعوں کا حکم بھی ایک ہے جیسے پہلی دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ واجب کا بقا ہے غیر کے وجوب کی وجہ سے اور واجب کا سقوط ہے غیر کے سقوط کی وجہ سے۔

تشریح

فَإِنَّ مَا فِيهِ مِنَ الْحُسْنِ لِدَاتِهِ الْخَيْرِ يَهَا كُفْ عِبَارَتِ مَحْذُوفِ هِيَ أَصْلُ عِبَارَتِ يُولُ  
ہے فَإِنَّ مَا فِيهِ مِنَ الْحُسْنِ لِسِ لِدَاتِهِ بِلْ مِنْ جِهَةِ الْخَيْرِ اس اعتبار سے مامورہ  
ہوگا اور اگر مامورہ کو نافیہ مانا جائے تو پھر عبارت ایسے ہوگی فَإِنَّ مَا فِيهِ الْحُسْنِ لِسِ لِدَاتِهِ بِلْ مِنْ جِهَةِ  
دونوں کا حاصل ایک ہے، باقی تفصیلات تقریر میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۳۴ اس سبق میں مصنفؒ نے بیان شروع فرما رہے ہیں، نبی کی تعریف



جانی پہچانی تھی اس وجہ سے مصنف نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا بلکہ فرماتے ہیں کہ جیسے نامور بہ کے اندر حکمت امر کی وجہ سے صفت حسن کا ہونا ضروری ہے ایسے ہی منہی عنہ میں حکمت ناہی کی وجہ سے وصف قباحت کا ہونا ضروری ہے پھر جس طرح حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم ہے ایسے ہی قباحت کے اعتبار سے منہی کی تقسیم ہے کہ قباحت یا تو منہی عنہ کی ذات میں ہوتی ہے یا قباحت اس کے غیریہ ہوگی پھر اول کی دو قسمیں ہیں ۱۔ جس کی ذات میں قباحت ہو تمام اوصاف لازمہ اور عوارض مجاورہ سے قطع نظر کرنے ہوئے اور یہ قباحت باعتبار وضع ہو یعنی عقلی قباحت ہو ۲۔ ساری باتیں تو ایسی ہی ہیں مگر اس کی قباحت شرعی ہے اور نوع ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت ہے منہی عنہ کا وصف لازم ہو ۲۔ وصف لازم نہ ہو بلکہ اس کا مجاور ہو اور یہ مجاورت بعض صورتوں میں ہو اور بعض صورتوں میں نہ ہو تو یہ کل چار قسمیں ہوں گیں۔

قسم اول :- جس میں قباحت لعینہ ہو اور عقلی اور وضعی ہو جیسے کفر اور عبت کام کرنا۔

قسم ثانی :- حالت حدیث میں نماز پڑھنا اور آزاد کی بیع اور مضامین اور طایع کی بیع کہ انہیں سے کسی کے اندر اہلیت اور کسی کے اندر محلیت نہ ہونے کی وجہ سے بیع کی قسم ثانی میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی قباحت شریعت ہی سے معلوم ہوتی ہے نہ کہ عقل سے ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے یعنی ہر اعتبار سے ان کی مشروعیت غیر منظور ہے۔

قسم ثالث :- وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے وصف لازم ہو جو منہی عنہ سے جدا نہ ہو سکے جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ تو بیع فاسد مثلاً بیع بالخرق بیع باصلہ نہیں ہے کیونکہ اس میں رکن بیع اہل کی طرف سے موجود ہے اور محل میں موجود ہے لیکن چونکہ غرض مال مقوم نہیں ہے اور غرض کے بغیر بیع نہیں ہے کیونکہ غرض تو بیع کا وصف لازم ہے جس سے انفکاک نہیں ہو سکتا بہر حال بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور بیع الحر بیع باطل ہے اور یوم النحر کے روزہ کا بھی یہی حال ہے۔

قسم رابع :- وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے مجاور ہو جو کبھی جمع ہو جاتا ہو اور کبھی نہ ہوتا ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع، زمین مغصوب میں نماز اور حالت حیض میں وطی کرنا، کہ ان سب میں لازمی کنکشن نہیں ہے بلکہ انفکاک ہو جاتا ہے کما هو ظاہر۔

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ صحیح اور مشروع ہوگا، یہاں تک کہ بیع مذکور منعقد ہوگی اور نماز درست ہوگی اور حالت حیض کی وطی محلل ہوگی اور وطی کا محض ہونا ثابت ہو جائیگا، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصَلِّ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقَبْرِ يَنْقَسِمُ الْقِسَامَ الْأَمْرُ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبَّحَ لِعَيْنِهِ وَضَعًا كَالْكَفْرِ وَالْعَبْتِ وَمَا تَحَقَّقَ بِهِ بَوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا

كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكموا النهي فيهما بيان أن غيرة  
م شروع أصلاً وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان ما جاوره المعنى جمعاً كالبيع وقت النداء  
والصلوة في الأرض المفضولة والوطي في حالة الحيض وتحكمه أنه يكون صحيحاً مشروطاً  
بعد النهي ولهذا قلنا إن وطئها في حالة الحيض يحللها للزوج الأول ويثبت به احصان  
الوطي وما انقضى به وصفاً كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

**ترجمہ** | فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی قباحت کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے منقسم ہونے کے  
مثلاً حسن کی صفت میں تو ان میں سے ایک تو وہ ہے جو قبیح لعینہ ہو باعتبار وضع کے (عقل کے  
اعتبار سے) جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو قسم اول کے ساتھ لاحق ہو شرعاً اہلیت اور محلیت نہونے  
کے اعتبار سے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور ان دونوں قسموں کے اندر  
نہی کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنی کی وجہ  
سے جو اس کے غیر میں ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنی اس کے  
ساتھ مجاور ہو جاتے ہیں باعتبار اجتماع کے جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا اور زمین مفضوب میں نماز  
پڑھنا اور حالت حیض میں وطی کرنا اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے اور اسی  
وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالت حیض میں اس کو شوہر اول کے لئے حلال کر بیگا اور اس وطی  
سے وطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا، اور نوع ثانی وہ ہے جس کے ساتھ وہ معنی وصف کے اعتبار سے  
متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ - باقی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں -

**سبق نمبر ۳۴** | اس سبق میں اولاً چند باتیں ذہن نشیں رکھئے ۱۔ افعال حسیہ وہ افعال ہیں کہ  
شرعیات سے پہلے جو ان کے معانی معلوم تھے وہ اپنے حال پر بدستور  
باقی ہوں شرعیات نے ان میں تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل اور زنا اور شراب پینا کہ ان سب کی مامیت اور معانی  
نزول تحریم کے بعد اپنے حال پر برقرار ہیں۔ جو یہ سمجھے کہ فعل حسی وہ ہے جس کی حرمت جس سے معلوم ہو  
وہ غلط ہے ۲۔ افعال شرعیہ وہ ہیں کہ درود شرعیات کے بعد ان کے معانی اصلیہ میں تغیر ہو گیا ہو جیسے روزہ  
اور نماز اور بیع اور اجارہ جن کی تفصیلات فوراً لاوار میں مذکور ہیں -

جب افعال حسیہ اور شرعیہ کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب سنئے کہ ہمارے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی  
مانع موجود نہ ہو تو افعال حسیہ سے جو نہی ہوگی اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا اور جو نہی افعال شرعیہ سے  
ہوگی تو اس کو قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائیگا مگر حالت حیض کی وطی فعل حسی ہونے کے باوجود حرام لغیرہ محمول ہے



کیونکہ یہاں اس کی دلیل موجود ہے یعنی فرمانِ باری قُلْ هُوَ اَذَىٰ فَاَعْتَذِرْ لَوْ اَلنِّسَاءُ فِي الْحَيْضِ یہ آیت بتلا رہی ہے کہ حالتِ حیض کی وحلی سے ممانعتِ اذنی کی مجاورت کیوجہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وحلی کر لی اور حمل ٹھہر گیا تو وحلی سے بچنے کا سبب ثابت ہو گا۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ افعالِ حیثہ میں تو ہمارے ساتھ ہیں لیکن فعلِ شرعی میں ہم سے اختلاف رکھتے ہیں وہ افعالِ شرعیہ کی نہی کو بھی قبیحِ لعینہ پر محمول کرتے ہیں تو ان کے نزدیک زنا اور شراب اور یومِ نحر کے روزہ کی حرمت سب برابر ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ جیسے مطلق امر کو حسنِ لعینہ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے ہی مطلق نہی کو قبیحِ لعینہ پر محمول کیا جائیگا، تو ان کے نزدیک یومِ النحر کا روزہ ثواب کا باعث نہ ہو گا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد ملک کا سبب ہوگی، اس پر امام شافعی رحمہ اللہ پر ایک اعتراض وارد ہوا کہ آپ نے فعلِ شرعی کو قبیحِ لعینہ پر محمول کیا ہے جو کسی عبادت کا سبب نہیں ہوتا اور ظہار بھی فعلِ شرعی ہے نہ کہ فعلِ حیثیٰ اور اس کو قبیحِ لعینہ پر محمول کیا جائے گا تو یہ باطل محض ہونا چاہئے نہ کہ کسی عبادت کا سبب حالانکہ یہ کفارہ کا سبب ہے جو عبادت ہے تو مصنف نے امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے جواب دیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کو ظہار سے الزام نہیں دیا جائے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ باطل کسی ایسے حکم کا سبب نہیں ہوتا جو شریعت میں مطلوب ہو البتہ حرامِ لعینہ سببِ جزا اور زجر بنجاتا ہے جیسے قصاص ہے کہ واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کا سبب قتلِ عمد حرامِ لعینہ ہے بالفاظِ دیگر معصیت ایسی عبادت کا سبب بن سکتی ہے جس میں زجر کے معنی ہوں اور جس کا مقصد گناہ کو مٹانا ہو البتہ معصیت ایسی عبادت کا سبب نہیں بنے گی جو جنت میں لے جانی والی ہو (مترجم بہ فی رد المحتار)

یہاں تک امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل اور ان پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

ہماری دلیل، یہ ہے کہ نہی کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اس فعل پر قادر ہے لیکن شریعت بندہ کو اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اگر وہ اپنے اختیار سے رک جائے تو ثواب پائیگا ورنہ عقاب کا مستحق ہو گا اور اگر منہی عنہ کے ارتکاب کی قدرت ہی نہ ہو اور پھر منع کیا جائے تو یہ نہی نہ ہوگی بلکہ نفی اور نسخ ہے جیسے پیالہ میں پانی نہ ہو اور کہا جائے کہ لا تشرب، تو یہ نفی ہے اور اگر پیالہ میں پانی موجود ہے اور پھر کہا جائے کہ لا تشرب تو یہ نہی ہے

تو نہی کے اندر قباحتِ حکمتِ ناہی کی وجہ سے ہوتی ہے تو گویا نہی مقتضی قباحت ہے اور قباحت مقتضی ہے تو ضروری ہے کہ مقتضی کی رعایت میں مقتضی جو اصل ہے اس کا فوات لازم نہ آئے بلکہ یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ مقتضی کی بھی رعایت ہو اور مقتضی کی بھی، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہی نہیں رہے اور منہی عنہ کے ارتکاب کی مکلف کے اندر قدرت ہو اور ہر فعل کی قدرت اس کی شان کے مناسب ہوگی لہذا فعلِ حیثیٰ کی قدرت ہوگی یعنی بندہ اپنے اختیار سے زنا کرے پر قادر ہو اور فعلِ شرعی کی قدرت یہ ہے کہ وہ شرعاً موجود ہو سکے لیکن شریعت اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اس کو مشروع بالاصل



اور فاسد بالوصف قرار دیا جائے گا ورنہ اگر یہ بھی غیر مشروع الاصل ہو تو پھر یہ بھی نفی ہو جائے گی اور نسخ ہو جائیگا تو اس وقت ایک ہی فعل ماضیوں فیہ اور ممنوع عنہ ہوگا لیکن یہ دونوں وصف مختلف دو اعتباروں کی وجہ سے ہیں تو اس میں کچھ حرج نہیں سکتا شریف میں ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمة اور اس کا حال ایسا ہوگا جیسے فاسد موتی کہ اس کی ذات برقرار ہے اور اس کے وصف میں فساد اور بگاڑ ہے اور مشروع بھی فساد کو قبول کر لیتا ہے جیسے احرام فاسد جیسے کسی نے وقوف عرفات سے پہلے وطی کر لی تو اس کو آئندہ سال حج کی قضاء کرنی ہوگی لیکن چونکہ یہ احرام مشروع الاصل ہے اس وجہ سے اس احرام کے جملہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری ہوگی۔

بہر حال نہی کو اس طرح ثابت کیا جائیگا کہ مشروعات درجات و مراتب کا لحاظ ہو سکے اور مشروعات کے حدود کی محافظت ہو سکے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ يَفْعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَفْعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَيِّنِينَ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ الْأَيْدِلِيلِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقَبْحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحَسَنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقًا إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ وَلَا يَلْزَمُ الظَّاهِرَ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمِهِ مَطْلُوبٌ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مُشْرُوعٍ لِدَائِقَةِ سَبَبٍ وَالْحُكْمُ بِمَشْرُوعًا مَعَ وَقُوعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَأَمَّا مَا هُوَ جُزْءٌ شَرَعٌ زَائِجًا فَيَقْتَضِي حَرْمَةً سَبَبًا كَالْقَصَاصِ وَلِنَا أَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا إِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرُ لِيَكُونَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ أَنْ يَكْفَ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُنَابِ عَلَيْهِ وَبَيْنَ أَنْ يَفْعَلَ بِاخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبَ عَلَيْهِ هَذَا هُوَ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَأَمَّا الْقَبْحُ فَوْصِفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهِ تَحْقِيقًا لِلْحُكْمِ فَلَا يَجُوزُ تَحْقِيقُهُ عَلَى وَجْهِ يَطْلُبُ بِهِ مَا أُوجِبَهُ وَاقْتِضَاءُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ فِي مَوْضِعِهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضَى بِقَدَرِ الْأَمكانِ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ الْقَبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوعِ فَيَصِيرُ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ فَيَصِيرُ فَاسِدًا مِثْلَ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافٍ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوعُ يُحْتَمَلُ الْفَسَادُ بِالنَّهْيِ كَالْأَحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوُجِبَ إِثْبَاتُهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِنِزَالِ الْمَشْرُوعَاتِ وَمَحَافَظَةً لِحُدُودِهَا

اور نہی افعالِ حسیہ سے قسم اول پر ترجیح لینے پر محمول ہوتی ہے اور نہی افعالِ شرعیہ سے ترجیح دینے پر ترجیح لینے پر محمول ہوتی ہے اور شافعی نے دونوں بابوں میں فرمایا کہ نہی



قسم اول پر محمول ہوگی مگر کسی دلیل کی وجہ سے (کما بیناہ)

اس لئے کہ نہی قبیح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے مثل امر کے حسن کا تقاضا کرنے میں تو مطلق نہی قبیح کا  
 کامل پر محمول ہوگی جیسے امر، اور نظار سے اعتراض لازم نہ ہوگا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم مطلوب میں ہے  
 جو ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو اس کے حکم کے لئے مشروع ہو (تو ہماری گفتگو اس بارے میں ہے)  
 کہ کیا وہ سبب سبب باقی رہا ہے اور وہ حکم جو اس سبب پر موقوف ہے کیا مشروع رہا ہے اس پر نہی  
 کے واقع ہونے کے ساتھ اور بہر حال وہ حکم جو حجاز رہے جو زاجر بنکر مشروع ہوا ہے تو وہ اپنے سبب  
 کی حرمت پر اعتماد رکھتا ہے جیسے قصاص، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی ارادہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ فعل  
 کے نہ ہونے کا درنا خالی کہ وہ (عدم فعل) مضاف ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی جانب، تو نہی اعتماد  
 رکھیک (نہی عنہ کے) منظور الاصل ہونے پر تاکہ ہو جائے بندہ مبتلا اسکے درمیان کہ وہ اس سے اپنے اختیار سے رک جائے تو اس پر ثواب دیا  
 جائے اور اسکے درمیان کہ اسکو اپنے اختیار سے کرے پس اس پر سزا دی جائے یہی ہی کے اندر حکم اصل ہے نہی پر عمل تھا تو وہ ایک وصف  
 ہے جو نہی کے ساتھ قائم ہے وہ قباحث ثابت ہوتی ہے درنا خالی کہ وہ مقتضی ہے نہی کا نہی کے حکم کو ثابت کرنے  
 کے لئے پس جائز نہیں ہے قبیح کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ باطل ہو جائے اس قبیح کی وجہ سے وہ قبیح کو موجب  
 ہے اور قبیح کی مقتضی ہے (یعنی نہی) بلکہ واجب ہے اصل پر عمل کرنا اور نہی کی جگہ میں اور مقتضی پر عمل کرنا بقدر  
 امکان اور وہ (یعنی عمل مذکور) یہ ہے کہ قبیح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو ہو جائیگا نہی غیر مشروع اپنی اصل  
 کے اعتبار سے غیر مشروع اپنے وصف کے اعتبار سے تو ہو جائیگا نہی فاسد جو اس میں سے فاسد کے مثل کہ اصل باقی ہے اور یک ختم) اور ان  
 دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے تو مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے نہی کی وجہ سے جیسے احرام فاسد تو واجب ہے  
 نہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ پر کہ مشروع باطل اور غیر مشروع بوضف ہو) مشروعات کے درجات  
 کی حدود کی مخالفت کرتے ہوئے، شاید اب مزید تفصیل کی حاجت نہ ہوگی۔

سبق نمبر ۳۶ جب پہلے سبق میں اصول و قواعد معلوم ہو گئے تو اب مصنف چند جزئیات

ذکر فرمائیں گے وہ بیع جس میں ثمن شراب کو بنایا گیا ہو تو وہ فاسد ہوگی  
 باطل نہ ہوگی کیونکہ یہاں بیع مبادلت المال بالمال بالثمن یعنی موجود ہے کیونکہ شراب بھی مال ہے مگر چونکہ  
 وہ مسلم کے حق میں مال منقوم نہیں ہے اس وجہ سے وہ من و جہ ثمن بیع کی صلاحیت رکھتا ہے اور من و جہ نہیں  
 رکھتا۔ بہر حال یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا بھی فاسد ہے نہ کہ باطل اور ایسے ہی ایسی  
 بیع جس میں ایسی شرط لگا دی گئی ہو جو مقتضار عقد کے خلاف ہو بیع فاسد ہوگی نہ کہ بیع باطل یہ بیوع کی اقسام  
 ثلاثہ چونکہ مشروع بالاصل ہیں اور غیر مشروع بالوصف ہیں تو بعد قبض مفید ملک ہونگی اس معنوں کی عبارت  
 ملاحظہ ہو۔



وَعَلَىٰ هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا إِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ جَوْدٌ رَكْنِيٌّ فِي مَحَلِّهِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الثَّمَنُ لِأَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ غَيْرُ مَقْنُونٍ فَيُصْلَحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ فَصَارَ فَاسِدًا إِلَّا بِإِطْلَاقٍ وَكَذَلِكَ بَيْعُ الرُّبَا غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعَوَضِ وَكَذَلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِي مَعْنَى الرُّبَا -

**ترجمہ** اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ شراب کے بدلہ بیع مشروع باصلہ ہے اور وہ بیع کے رکن کا وجود ہے اس کے محل میں اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف دہن ہے اس لئے کہ شراب مال غیر مقنوم ہے تو وہ (شراب) من و چرمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ کہ بعض وجہ سے تو یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربوا کے درجہ میں ہے -

**تشریح** مثلاً ایک کلو گوشت  $\frac{1}{4}$  کلو گوشت کے بدلہ میں بیچا تو بیع الربوا ہے کیونکہ ایک کلو دوسرے ایک کلو کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابلہ نادر ہے تو جواز کی شرط مساوات و برابری ہے تو اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل -

اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع بالاصل اور غیر مشروع بالوصف ہے، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے وقت میں الشکر کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن اس دن میں الشکر کی جانب سے مقرر فرمودہ وقت سے اعراض ہے اس وجہ سے یہ غیر مشروع بالوصف ہے تو بذات خود وقت میں کوئی خلل نہیں ہے لیکن اتفاق سے یہ دن عید کا دن ہونے کی وجہ سے اعراض عن الضیافت پایا گیا اور اسی وجہ سے کہ یوم النحر کا روزہ مشروع باصلہ ہے اس کی نذر درست ہے کیونکہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا یہاں اتصال نذر کی وجہ سے نہیں بلکہ فعل کی وجہ سے معصیت آئی ہے اسی کو مصنف فرماتے ہیں -

وَكَذَلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ لَا مَسَاقَ شَيْءٍ تَعَالَى فِي وَقْتِهِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ لَا عَرَضٌ عَنِ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوعَةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ إِلَّا يُرَىٰ أَنَّ الصَّوْمَ يَقُومُ بِالْوَقْتِ وَلَا يَخْلَلُ فِيهِ وَالنَّهْيُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهِ وَهُوَ أَنَّ يَوْمَ عِيدٍ فَصَارَ فَاسِدًا وَلِهَذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِهِ عِنْدَنَا لَا نَذْرُ بِالطَّاعَةِ وَأَنَّمَا وَصَفُ الْمَعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهَا فَلَا بِاسْمِ ذِكْرٍ

**ترجمہ** اور ایسے کو یعنی بیع بالخمر کے مثل (یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رکن کا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں غیر مشروع ہے اپنے وصف سے اور وصف دہ

اعراض ہے روزہ کی وجہ سے اس ضیافت سے جو اس وقت میں مقرر ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہ متعلق ہے وصف صوم کے ساتھ اور وصف وہ عید کا دن ہے تو روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے (اس کے مشروع باطل ہونے کی وجہ سے) ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا وصف اس کی ذات سے فعل کے اعتبار سے متصل ہے نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

**تشریح**

مصنف کی عبارت کا مطلب تو واضح ہے اتنی بات ذہن نشین رکھئے کہ الایرنی الخ سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اعراض روزہ کا وصف ہے جو روزہ کی ماہیت میں داخل نہیں ہے الایرنی سے اس کی مزید توضیح ہے اَنَّ الصوم الخ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے یعنی روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے۔ ولاخل فیہ۔ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ یہ وقت تمام اوقات کے مثل ہے تو اس وقت میں روزہ سے نہی وقت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ نہی وقت کے وصف کے اعتبار سے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جو اللہ کی جانب سے مخصوص ضیافت کا دن ہے اور چونکہ روزہ کی ماہیت میں وقت داخل ہے تو جو وقت سے متصل ہوگا وہ روزہ سے متصل ہوگا لہذا یوم تحر کا روزہ فاسد ہوگا لیکن چونکہ یہ مشروع باطل ہے اس لئے اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ ناذر فقط صوم کا ذکر کیا ہے نہ کہ اعراض کا جب کہ اعراض تو فعل صوم کی وجہ سے پایا گیا ہے۔ اسی طرح اوقات منوعہ میں بذات خود کوئی خرابی نہیں ہے بلکہ وہ وقت باطل صحیح ہے اور اس میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ یہ وقت بنفس حدیث شیطان کی جانب منسوب ہے پھر نماز اور روزہ میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کے لئے معیار ہے اور ظرف کی، منظوف کی ایجاد میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ نماز افعال معلوم سے ادار کی جاتی ہے اور وقت ان افعال کا مجاز ہے تو فساد وقت فساد صلوٰۃ میں موثر ہوگا اور وقت روزہ کے اندر معیار ہے تو وقت روزہ سے متصل ہوگا تو وقت کا فساد روزہ کے فساد میں موثر ہوگا، لیکن وقت اگرچہ نماز میں معیار نہیں مگر سبب ہے اور سبب کا فساد اگرچہ سبب کے فساد کو مستلزم نہیں لیکن سبب کے نقصان کا باعث ضرور ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اوقات مکروہیں جب کامل ادار ہوگا۔

بہر حال صورت مذکورہ میں روزہ کو فاسد اور نماز کو ناقص کہا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وقت کا تعلق الگ الگ نوعیت کا ہے تو اس کا یہ اثر ظاہر ہوگا کہ یوم تحر کا روزہ مشروع کرنے سے لازم نہ ہوگا اور نفسی نماز اوقات مکروہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اسی کو مصنف فرماتے ہیں۔

وَوَقْتُ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَدُلُوكِهَا صَحِيحٌ بِأَصْلِهِ فَاسِدٌ بِوَصْفِهِ وَهُوَ أَنَّهُ مَنُوبٌ إِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السَّنَةُ إِلَّا أَنَّ أَصْلَ الصَّلَاةِ لَا يُوجَدُ بِالْوَقْتِ لَانَّهُ ظَرْفُهَا



لامعیارہا وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة فقيل لا يتأدى بها  
الکامل ویضمن بالشروع والصوم یقوم بالوقت ولیرف به فازداد الاثر فصار فاسدا  
فلویضمن بالشروع

**ترجمہ**

اور سورج کے نکلنے اور غروب کا وقت اپنی اصل سے صحیح ہے اپنے وصف سے فاسد ہے اور  
وہ وصف یہ ہے کہ یہ شیطان کی جانب منسوب ہے جیسا کہ اس کے متعلق سنت وارد ہوئی  
ہے مگر تحقیق کہ اصل صلوٰۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وقت اس کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار  
اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد پس کہا گیا ہے کہ ان اوقات کے اندر واجب  
کامل ادار نہیں ہوگا اور نماز شروع کرنے میں معنوں ہوگی (یعنی لازم ہو جائے گی) اور روزہ وقت کے ساتھ قائم  
ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ ہی اس کی تعریف کی جاتی ہے تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہو گیا تو روزہ فاسد  
ہوگا تو شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔

**تشریح**

دلوک کے معنی زوال اور غروب دونوں ہیں، بہر حال یہ وقت بھی تمام اوقات کے مثل عبادت  
کے لئے صلاحیت رکھنے والا ظرف ہے لیکن اس میں وصف کی وجہ سے فساد پیدا ہو گیا اور وہ  
وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی جانب منسوب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ سورج شیطان کے ہینگول کے  
درمیان طلوع ہوتا ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اوقات مذکورہ میں نماز کا وہ حکم ہے جو یوم تحریم روزہ کا حکم ہے  
تو جیسے یوم تحریم روزہ فاسد ہوتا ہے ان اوقات میں بھی نماز فاسد ہونی چاہئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ قائل ہیں  
کہ نماز ناقص ہوتی ہے۔ الا ان اصل الصلوة الخ سے اسی اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر گزر چکی ہے۔  
اعتراض: آپ نے فرمایا کہ افعال شرعیہ سے نئی فیج بغیرہ پر محمول ہوتی ہے جہاں یہ ممکن ہے کہ مشروع باصل  
اور غیر مشروع بوصف ہے تو پھر بغیر گواہوں کے نکاح مشروع باصل ہونا چاہئے کیونکہ یہ بھی ممکن ہے۔

جواب: تو مصنف نے اس کے دو جواب دیئے۔ پہلا جو حدیث آئی ہے لا نکاح الا بشہود۔  
(رداء دارقطنی) یہ نفی اور نسخ ہے نہ کہ نفی اور وہ اصول مذکور نہیں کے بارے میں شیخ نے کہ نفی کے فلا اشکال۔

۲۔ اصل البغای اور فردج میں تحریم ہے اور علت بر بنار ضرورت ہے تاکہ نسل انسان کا بقا ہو سکے تو جب بھی نکاح  
ہوگا اور اس میں ملک ضروری ثابت ہوگی تو علت ضرور ثابت ہوگی یعنی علت اس سے کسی بھی وقت منقصل نہ ہوگی  
اب اگر حدیث مذکور کو ہمیں پر محمول کریں گے تو وہ اصول مذکور کے مطابق مشروعیت کی بقا کو مستلزم ہوگی اور ساتھ  
ہی اس میں تحریم بھی ہوگی اور یہ اجتماع ضدین ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کو نفی اور نسخ پر محمول کیا جائے نہ  
کہ نفی پر۔ البتہ یہ بات یہاں چل سکتی ہے کہ وہ مشروع باصل ہو اور بوصف غیر مشروع ہو اس لئے کہ نکاح تو علت  
ہے لئے مشروع ہے اور یہ ملک عین کے لئے مشروع ہے اور علت اس میں تابع ہے کبھی ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں



ہوتی کسی باندی کو خرید لیا اور کوئی مانع موجود نہیں تو ملک میں کے ساتھ ساتھ ملت میں ثابت ہوگی اور مجوسہ باندی میں اور غلام میں اور بکری میں صرف ملک میں ہے نہ کہ ملت ، خلاصہ کلام مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ نکاح نہیں ہو سکتا بلکہ بیع ہو سکتی ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شَهَادَةٍ لَّأَنَّهُ مَنَعِيٌّ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشَهِودٍ فَكَانَ لِنَسْخِ وَلَا نِ الْبَيْعِ لَمْ يَلْزَمْ مَنَعِيٌّ لَا يَنْفَعِلُ عَنِ الْحَلِّ وَالْتِجَارَةِ بَعِيضًا دُونَ الْبَيْعِ لَأنَّهُ شَرَعَ لِمَلِكٍ الْعَيْنِ وَالْحَلِّ فِيهِ تَابِعٌ لِاتْرَافِهِ شَرَعَ فِي مَوْضِعِ الْحَرَمَةِ وَفِيمَا لَا يَحْتَمِلُ الْحَلَّ أَصْلًا كَالْأَمَةِ الْمُجُوسِيَّةِ وَالْعَبِيدِ وَالْبَهَائِمِ

**ترجمہ** اور ہماری اصول پر بغیر گواہوں کے نکاح سے الزام وارد نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی نفی کر دی گئی ہے نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے تو یہ نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح مشروع ہے ملک ضروری کے لئے جو صل سے منفصل نہیں ہے اور تحریم صل کی ضد ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ یہ مشروع ہے ملک میں کے لئے اور صل اس میں تابع ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع مشروع ہے موضع حرمہ میں اور اس چیز میں جس میں بالکل صل کا احتمال نہیں ہے جیسے مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے ۔  
باقی تفصیلات مذکور ہیں اور واضح ہیں ۔

**سبق نمبر ۳** آپ ناقبل میں فرما کر آئے ہیں کہ افعالِ حسیہ سے نہی قبیح لینے پر محمول ہوتی ہے جو بالکل مشروع نہیں ہوتی اور کسی فعلِ شرعی کو قبول نہیں کرتی حالانکہ غضب فعلِ حسی ہے جو منہی عنہ ہے اور ایسے ہی زنا فعلِ حسی ہے جو منہی عنہ ہے جس پر فرمانِ باری تعالیٰ وَلَا تَكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بِالْبَاطِلِ اور وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ، وال ہے ۔

حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غضب کی صورت میں غاصب بعد ادا ضمان منصوب کا مالک ہو جاتا ہے اور ایسے ہی زنا حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعالِ حسیہ ممنوعہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کئے ہیں ؟

تو اس کا جواب دیا کہ غضب بذات خود ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ ایک حکم شرعی کیوجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے ضمان ادا کر دیا اگر اب بھی غاصب منصوب کا مالک نہ ہو تو مالک کی ملکیت میں عوض اور موعض عنہ دونوں کا اختیاج لازم آئے گا جو باطل ہے ۔

اسی طرح زنا بذات خود حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ کے واسطے سے زنا حرمتِ مصاہرت کا

سبب ہے اور جو چیز کسی کے درجہ میں آکر کام کرتی ہے تو اس کا وصفِ حرمت ملحوظ نہیں ہوگا تو چونکہ زنا ولد کا سبب ہے جیسے وطی حلال ولد کا سبب ہے اس وجہ سے زنا بواسطہ ولد حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے نہ کہ بذاتِ خود جیسے مٹی جب پانی کا قائم مقام ہوتی ہے تو مٹی میں وصفِ تلویث ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ پانی کا مطہر ہونا ملحوظ ہوگا ایسے ہی یہاں زنا کے لئے وصفِ حرمت ملحوظ نہ ہوگا بلکہ اس کا سبب ولد ہونا ملحوظ ہوتا ہے، اسی کو مصنف فرماتے ہیں

وَلَا يُقَالُ فِي الْغَضَبِ بَأَنَّهُ يُثَبِّتُ الْمَلِكُ مَقْصُودًا بِبَلْ يُثَبِّتُ شَرْطًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ الضَّمَانُ لِأَنَّهُ شَرْعٌ جَبْرًا فَيُعْتَمَدُ الْفَوَاتُ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابَعٌ لَهُ فَصَارَ حُسْنًا بِحُسْنِهِ وَكَذَلِكَ الزَّانَا لَا يُوجِبُ حُرْمَةَ الْمَصَاهِرَةِ أَصْلًا بِنَفْسِهِ بَلْ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءِ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرْمَاتِ وَلَا عَصِيَانِ وَلَا عَدَاوَانِ فِيهِ ثَوْتَعْدِيٌّ مِنْهُ إِلَى اطْرَافِهِ وَيَتَعَدَّى إِلَى اسْبَابِهِ وَمَقَامٌ مَقَامُ غَيْرِهِ إِنَّمَا يَعْمَلُ بَعْلَةً الْأَصْلُ لَا تَرَى أَنَّ التُّرَابَ لَمَّا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ نَظَرَ إِلَى كَوْنِ الْمَاءِ مَطْهَرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذَلِكَ هَهُنَا يَهْدُرُ وَصْفُ الزَّانَا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهِ مَقَامَ مَا لَا يُوَصَفُ بِذَلِكَ فِي إِجَابِ حُرْمَةِ الْمَصَاهِرَةِ .

**نثرِ جملہ** | اور اعتراض نہ کیا جائے غضب کے سلسلہ میں اس طریقہ پر کہ وہ ملک کو ثابت کرتا ہے دراصل ملک غضب سے مقصود ہوتی ہے بلکہ غضب کے ذریعہ (غاصب کے لئے ملک) ثابت ہوتی ہے ایک حکم شرعی کی شرط بنکر اور وہ (حکم شرعی) (غاصب) پر ضمان ہے اس لئے کہ وہ (ضمان) مشروع ہوا ہے پورا کرنے کے لئے (مالک کے حق کو) تو تقاضا کریگا وہ (ضمان) فوات کا (مغضوب سے ملک مالک کے فوات کا) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے (تو غاصب کے لئے ملک کا ثبوت احسن ہوگا حکم کے حسن کی وجہ سے اور ایسے ہی زنا اصل بنفسہ ہونے کے اعتبار سے حرمتِ مصاہرت کو ثابت نہیں کرتی بلکہ زنا نزول مار (منی) کا سبب ہے اور نزول مار بچہ کا سبب ہے اور بچہ ہی اصل ہے حرمت کے استحقاق میں اور بچہ میں گناہ اور زیادتی نہیں ہے پھر یہ حرمت بچہ سے اس کے اطراف کی جانب متعدی ہوتی ہے اور ایسے ہی یہ سبب زنا سے اس کے اسباب کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی علت کی وجہ سے (یعنی اس معنی کی وجہ سے جس کی وجہ سے اصل عمل کرتا ہے)

کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ جب مٹی پانی کا قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مطہر ہونے کو دیکھا گیا ہے اور اور مٹی سے مٹی کا وصف ساقط ہو گیا ہے پس ایسے ہی یہاں زنا کا وہ وصف جو حرمت ہے باطل ہو گیا زنا کے اس چیز کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرنے میں حرمت سے متصف نہیں؟



تشریح

پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملکیت قصداً ثابت نہیں ہوتی یہاں تک کہ آپ کا اعتراض وارد ہو بلکہ ملکیت تبغاً ثابت ہوتی ہے اور حکم شرعی کی شرط سبکراً ثابت ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر غصب قبیح لینہ ہے تو اس کے ذریعہ اثبات ملک بھی قبیح ہوگا۔ لیکن جب ملک مقصود سبکراً ثابت نہیں ہوتی بلکہ حکم شرعی کی شرط ہونے کی وجہ سے ملک کا اثبات ہے اور حکم شرعی (ضمان) حسن ہے اور حسن میں شرط مشروط کے تابع ہوتی ہے تو بواسطہ ضمان اثبات ملک میں حسن پیدا ہو گیا ہے۔

استحقاق حرّمات، یعنی اولاً بچہ کے اوپر داطی اور موطوءہ کے اصول و فروع حرام ہوتے ہیں پھر بچہ کے واسطے سے حرمت بچہ کے والدین کی طرف منتدی ہوتی ہے یہاں تک داطی پر موطوءہ کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں باقی تفصیلات واضح ہیں۔

## سبق نمبر ۳۸

امراور نہی کی بحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امر کا صیغہ مامور بہ کو طلب کرتا ہے اور نہی کا صیغہ منہی عنہ کے نہ کرنے کو طلب کرتا ہے لیکن صیغہ امر مامور بہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا اور اسی طرح نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے مسلم الثبوت ص ۲۷ پر اس کی تفصیلی بحث موجود ہے لیکن مصنفؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر کا صیغہ مامور بہ کی ضد میں کراہت کا تقاضا کرے گا یعنی مامور بہ کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی اور یہ کراہت بھی بر بناء ضرورت و اقتضاء ہے نہ کہ باعتبار دلالت اور نہ اس اعتبار سے کہ یہ امر کا موجب ہو۔

بہر حال جب کراہت بر بناء ضرورت ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ الضرورة تقتضي تقدیر الضرورة اور ضرورت تحریم صرف کراہت سے ادا ہو جاتی ہے اس وجہ سے صرف کراہت کا حکم جاری ہوگا لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مامور بہ کی ضد میں اشتغال مفوت مامور بہ نہ ہو اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو پھر ضد کے اوپر حرمت کا حکم جاری ہوگا اور اگر مامور بہ کافات نہ ہو تو پھر ضد کے اوپر کراہت کا حکم جاری ہوگا جیسے پہلی رکعت کے سجدہ ثانیہ کے بعد قیام کا حکم دیا گیا ہے تو اگر کوئی حقوڑی دیر بیٹھ جائے اور پھر کھڑا ہو تو چونکہ مامور بہ (قیام) کافات لازم نہیں آیا اس لئے قعود پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا بلکہ کراہت کا حکم جاری ہوگا اور اس قعود کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی، جب صیغہ امر مامور بہ کی ضد میں کراہت کو ثابت کرتا ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں وجوب کو فاسد کر دینا اسی وجوب کو مصنفؒ نے سبنة فی القوة کا الواجب سے تعمیر کیا ہے جس کا مال یہ ہے کہ منہی عنہ کی ضد واجب کے درجہ میں ہے جیسے محرم کو سیئے ہوئے کپڑے سے منع کیا گیا ہے تو اس نہی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ چادر اور لسنکی سنت ہے یعنی واجب کے درجہ میں ہے جس کے فوات کی وجہ سے دم واجب واجب ہوگا۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِي حُكْمِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّ مَا لَسِبَ إِلَيْهِ اخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ فِي ذَلِكَ وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي كَرَاهَةً ضِدَّهُ لَا أَنْ يَكُونَ مُوجِبًا لَهُ أَوْ دَلِيلًا عَلَيْهِ لَا نَسَاكُتٌ عَنْ غَيْرِهِ وَلَكِنَّهُ يَثْبُتُ بِهِ حُرْمَةُ الضِّدِّ وَفَرِيقٌ حُكْمُ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ ثَابِتٌ بِطَرِيقٍ يَكُونُ ثَابِتًا بِطَرِيقٍ الْاِقْتِضَاءِ دُونَ الدَّلَالَةِ وَفَائِدَةُ هَذَا الْأَصْلُ أَنَّ التَّحْرِيمَ يُولِّئُ لِمَا لَوْ كَانَ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ لَوْ لُفِّتْ بَرَأً مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَفُوتُ الْأَمْرَ فَإِذَا الْوُفُوتُ كَانَ مَكْرُوهًا كَالْأَمْرِ بِالنَّهْيِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقَعْدِ قَصْدًا اِحتِيًا إِذَا قَعَدَ شَوْقًا لَا تَفْسِدُ صَلَواتَهُ وَلَكِنَّهُ يُكْرَهُ وَعَلَى هَذَا الْقَوْلِ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِي ضِدِّهِ اثْبَاتٌ سَنَتٍ تَكُونُ فِي الْقُوَّةِ كَالْوَجِبِ وَلِهَذَا أَقْنَأُ أَنَّ الْحَرَّمَ لِمَا نَهَى عَنْ لَبْسِ الْحَيْطِ كَانَ مِنَ السَّنَةِ لَبْسِ الْأَزَارِ وَالسَّرْدَاءِ .

## ترجمہ

فصل ہے امر اور نہی کے حکم کے بیان میں اس کی ضد میں جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہیں، علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں حکم اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے یہ بات نہیں ہے کہ وہ اس تحریم کو واجب کرنے والا یا اس تحریم پر دلیل ہو اس لئے کہ وہ (الامر بالشئ) اپنے غیر سے ساکت ہے لیکن امر سے ضد کی حرمت آخر کے حکم کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اور جو اس طریق پر (ضرورت کے طریق پر) ثابت ہو تو وہ اقتضاء کے طریق پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلالت کے اور اس اصل کا (الامر بالشئ الخ) فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار نہ ہو گا مگر اس حیثیت سے کہ وہ مامور بہ کو فوت کر دے پس جب یہ (ضد) اس کو (مأمور بہ کو) فوت نہ کرے تو ضد مکروہ ہوگی جیسے قیام کا حکم وہ قصد نہیں ہوگا نہیں ہے یہاں تک کہ جب وہ بیٹھ گیا پھر کھڑا ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن یہ مکروہ ہے اور اسی قول کے مطابق احتمال ہے کہ نہی اپنی ضد میں اثبات سنت کا تقاضا کرے جو سنت کہ قوت میں واجب کے مثل ہو۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ محرم کو جبکہ سلعے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا تو تہمند اور چادر پہنا سنت ہوگا۔

## تشریح

امرو نہی کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی ان دونوں کا مفہوم بلا خلاف جدا جدا ہے اور دونوں کے لفظ بھی جدا جدا ہیں۔ والمختار عندنا، یعنی مصنف اور قاضی امام ابو زید اور شمس الاممہ اور فخر الاسلام اور صدر الاسلام وغیرہ کا بھی یہی مختار ہے۔ اَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي كَرَاهَةً ضِدَّهُ، الخ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ضد میں اشتغال مغفوت امر نہ ہو ورنہ پھر ضد میں حرمت ثابت ہوتی ہے تو اس وقت میں تقویت کی وجہ سے اشتغال بالضد حرام ہوگا اگرچہ فی ذاتہ وہ مباح ہو جیسے یوم النحر کا روزہ ترک اجابت





کے اعتبار سے حسام ہے اور نفس کو مقہور کرنے کے اعتبار سے مباح ہے۔ ولکن یثبت بہ الخ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ جب امر کا صیغہ اپنی ضد سے ساکت ہے تو پھر ضد کی کراہت کیسے ثابت ہوئی؟ تو جواب دیا کہ ہم امر کے پیش نظر کراہت ثابت ہوئی کیونکہ وجودِ شئی کی طلب اس کی ضد کے انتفاء کو مقتضی ہے فی القوتہ کا واجب۔ یہاں سنت سے مراد وہ نہیں ہے جو فقہار کے درمیان متعارف ہے بلکہ اس سے مراد وہ ہے جو واجب کے قریب ہو البتہ اس کی قوت واجب کی قوت سے کم ہے جیسے کراہت حرمت سے ادنیٰ ہے۔

**سبق نمبر ۳۹** شریعت کے جتنے بھی احکام ہیں خواہ مامورات ہوں یا منہیات سب کے اندر حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور وہی ان کو واجب و مشروع کرنا والا ہے لیکن اللہ کے حکم کو ہر ہر وقت پہچاننا ایک اہم کام تھا اس لئے شریعت نے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے کہ وہ اسباب حکم خداوندی کے نائب ہو کر اسی کام کا تقاضا کریں اور انہیں اسباب کو احکام کی شریعت کا اور ان کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور طے یہ ہوا کہ سبب حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ان اسباب کو سبب شمار کرنا اللہ ہی کے مقرر فرمانے سے ہے لہذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ ایجاب تو اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جیسے خالقیت اسکی صفت خاصہ ہے اور اسباب کی جانب ایجاب کی نسبت میں اللہ تعالیٰ سے اسکی صفت خاصہ کو قطع کرنا ہے؟ پھر ان اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوبِ ادا و امر سے ثابت ہوتا ہے، پھر احکام دو قسم کے ہیں ۱۔ احکامِ اصلیہ یعنی اعتقادیہ جیسے ایمان باللہ ۲۔ احکامِ فرعیہ یعنی فقہی احکام، تو دونوں قسم کے احکام کے لئے کچھ اسباب مقرر ہیں جیسے ایمان باللہ کا سبب حدوثِ عالم ہے جس پر آیاتِ کثیرہ دال ہیں ورنہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو اللہ پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہوتا۔

اور معاملاتِ بیع و شرار وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو ایک وقت تک باقی رکھنے کا فیصلہ فرمادیا ہے اور اس بقار کے لئے ضرورت ہے کہ بیع و شرار اور نکاح وغیرہ کے معاملات ہوں تاکہ نسلِ انسانی کی بقا اور اور انکی ضروریات کا تقم و نسق ہو اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اسی وجہ سے سال کے تکرار سے وجوب حج میں تکرار نہیں ہے کیونکہ سبب واحد حقیقی ہے، اور روزہ کا سبب ماہِ رمضان ہے یا تو اس کا نفسِ شہود یا ہر روزہ کے لئے ہر دن یا روزہ کے دن کا اول وقت علی حسب اختلافِ الاقوال۔

اور نماز کا سبب اس کے اوقات مقررہ ہیں اور عقوبات کے اسباب جنایات ہیں جیسے وجوبِ رحم کا سبب زنا ہے اور قصاص کے لئے قتلِ عمد ہے اور قطعِ ید کے لئے سرقہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور ایک پہلو عقوبت کا لہذا اس کے وجوب کے لئے ایسا سبب درکار تھا جو من و جب معذور اور من و جب مباح ہو، کہ مباح عبادت کے پہلو کا اور محذور عقوبت کے پہلو کا سبب بن سکے۔ جیسے قتلِ خطا میں کفارہ واجب ہے اور اس کفارہ میں عبادت و عقوبت دونوں پہلو ہیں تو اس کے سبب



قتلِ خطا میں بھی حظ و امانت دونوں کے پہلو ہیں چونکہ اس کا مقصد شکار کرنا تھا اور یہ امر مباح ہے اور اس نے تخری اور تحقیق کا ترک کیا جس کی وجہ سے عقوبت کو گولی لگی اور یہ محظور ہے، اسی طرح کفارہ صوم رمضان ہے کہ اس میں دونوں پہلو ہیں تو افطار میں بھی دونوں پہلو موجود ہیں اپنی مملوک چیز کو استعمال کیا جو مباح ہے اور اندر کی مرضی کے خلاف استعمال کیا ہے جو محظور ہے، بہر حال نفس وجوب اسباب سے اور وجوب ادا مامر سے لازم ہوتا ہے جیسے جب ادھار بیع و شراء کی گئی تو قنن کا نفس وجوب فی الذمہ عقد سے ثابت ہو گیا اور وجوب ادا مدت کے وقت مطالبہ پر لازم ہوگا۔

اور مجنون اور منعی علیہ کا جنون و اغما جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ نہ ہو تو ان پر نماز واجب ہے اور ایسے ہی نائم پر نماز کا وجوب ہے حالانکہ وہ ان احوال میں خطاب کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اس کے باوجود بھی وجوب کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفس وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے جو ان کے اوپر واقعہ گذرا ہے۔ اور سبب کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ جب آپ دیکھیں کہ کوئی حکم کسی چیز کی جانب معناف ہے یا اس سے تعلق و ملازمت کا کنکشن رکھتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ معناف الیہ معناف کا سبب ہوگا جیسے صلوٰۃ النظم، صوم رمضان وغیرہ میں۔

سوال :- صدقۃ الفطر میں آپ کے مذکورہ قاعدہ کے مطابق سبب وجوب فطر ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ سبب وجوب رأس ہے اور فطر وجوب صدقہ کی شرط ہے ؟

جواب :- قاعدہ تو وہی ہے جو بیان کیا گیا ہے مگر کبھی مجازاً شرط کی جانب بھی حکم کی اصناف کر دیتی ہے مگر یہ مجاز ہے اور ہماری گفتگو حقیقت میں ہو رہی ہے اور باعتبار حقیقت اصول وہی ہے جو مذکور ہوا۔

سوال :- جب صدقہ کی اصناف فطر اور رأس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور اس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں ؟

جواب :- صدقۃ فطر موت کے مثل واجب ہوتا ہے اور موت کے وجوب میں اصل رأس ہے نہ کہ وقت کیونکہ رأس ہی موت کا محتاج ہے وقت نہیں ہے اس وجہ سے ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے۔

سوال :- وقت کے تکرر سے حکم میں تکرار ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے اگر دیکھیں تو تکرر وقت میں ہے رأس میں نہیں کیونکہ رأس تو وہی موجود ہے جو پہلی عید میں تھی پھر فطر ہی کو سبب قرار دینا چاہیے ؟

جواب :- جس طرح سال کے بدلنے سے زکوٰۃ کے وجوب میں تکرر ہوتا ہے ایسے ہی وقت کے تکرار سے صدقہ میں تکرار ہوگا مگر اس بنا پر نہیں کہ فطر یا تکرر وجوب سبب وجوب ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تکرر وقت سے موت میں تکرر ہے اور وجوب کے تکرر سے وصفِ نماء میں تکرر ہے اور وصف کے تکرر سے گویا رأس میں اور مال میں تکرر اور تہجد و ہجر ہا ہے۔ فلا اشکال فیہ۔



یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے پیداوار کے تکرر سے عشاء اور خیراج میں تکرر ہوتا ہے اگرچہ سبب یعنی ارض نامی متحد ہے پس فرق اتنا ہے کہ عشرین حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار معتبر ہے تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زراعت پر قدرت ہو۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصل فی بیان اسباب الشرائع اَعْلَمَ اَنَّ اَصْلَ الدِّينِ وَفُرُوعَهُ مَشْرُوعَةٌ  
بِاسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اسْبَابًا لَهَا كَالْحَجِّ بِالْبَيْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَالصَّلَاةِ بِاَوْقَاتِهَا  
وَالْعُقُوبَاتِ بِاسْبَابِهَا وَالْكَفَّارَةِ الَّتِي هِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ بِمَنْظُوفِ  
الْيَدِ مِنْ سَبَبٍ مَتَرَدٍّ بَيْنَ الْحُظْرِ وَالْاَبَا حَتَّى وَالْمَعَامَلَاتِ بِتَعْلُقِ الْبَقَاءِ  
الْمَقْدُورِ بِتَعَاظِيهِمْ وَالْاِيْمَانِ بِالْاَيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى حَدُوثِ الْعَالَمِ وَاِنَّمَا الْأَمْرُ  
لَا لَزَامًا أَدَاءً مَا وَجِبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِ السَّابِقِ كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثَوْبًا لِبِطَالِ  
بِالْأَدَاءِ وَدَلَالَةُ هَذَا الْأَصْلِ أَجْمَاعُهُمْ عَلَى وَجِبِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّاسِ  
وَالْمَجْنُونِ وَالْمَغْنَى عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَزِدْ دَا الْجَنُونَ وَالْأَغْنَاءُ عَلَى يَوْمِ وَلَيْلَةٍ وَاِنَّمَا  
يَعْرِفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ لَأَنَّ الْأَصْلَ فِي أَضَافَةِ الشَّيْءِ إِلَى  
الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَهُ وَانَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا إِذَا لَزِمَتْ فَتَكْرَرُ  
بِتَكَرُّرِهِ دَلَّ أَنْهُ يُضَافُ إِلَيْهِ وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ  
شَرْطًا مَعَ وَجُودِ الْأَضَافَةِ إِلَيْهِمَا لَا نَّ وَصَفِ الْمُؤْنَةِ يُرْجَى الرَّأْسُ فِي كَوْنِ سَبَبًا  
وَتَكْرَرُ الْوُجُوبُ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ وَجُوبِ الزَّكَاةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لَأَنَّ الْوَصْفَ  
الَّذِي لَا جِلْدَ كَانَ الرَّأْسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمُؤْنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ  
النَّاءَ الَّذِي لَا جِلْدَ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لَوُجُوبِ الزَّكَاةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ  
فِيصِيرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الْوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهِ وَعَلَى هَذَا تَكَرَّرُ الْعَشْرُ  
وَالْخُرَاجُ مَعَ اتِّحَادِ السَّبَبِ وَهُوَ الْأَرْضُ النَّامِيَّةُ فِي الْعَشْرِ حَقِيقَةً بِالْخَارِجِ وَفِي  
الْخُرَاجِ حَكْمًا بِالْتِمَكِّنِ مِنَ الزَّرَاعَةِ -

ترجمہ | فصل ہے احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں، جان لو کہ اصل دین اور اس کی فردع مشروع میں ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے اصل و فردع کے لئے اسباب قرار دیا ہے جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ اور روزہ ماہ رمضان کے ذریعہ اور نماز اس کے اوقات کے ذریعہ اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ اور وہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس



سبک ذریعہ جو اس کی جانب مضاف ہے یعنی وہ سبب جو متروک ہے فطر اور اباحت کے درمیان اور جیسے معاملات بقا و مفقود کے متعلق ہونے کی وجہ سے ان معاملات کی مباشرت کے ذریعہ اور جیسے ایمان ان آیات کے ذریعہ جو عالم کے حدوث پر دال ہیں اور امر تو اس اداء کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر اپنے سابق سبب کی وجہ سے واجب ہو چکی ہے جیسے بیع اس کی وجہ سے ٹخن واجب ہو جاتا ہے پھر ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے وجوب پر سونے والے پر اور جنون اور مغنی علیہ پر جبکہ جنون اور عشی ایک دن اور ایک رات پر زیادہ نہ ہو اور عشی کی سببیت پیمانی جاتی ہے حکم کی نسبت سے اس سبب کی جانب اور حکم کے تعلق سے اس سبب کے ساتھ اس لئے کہ اصل عشی کی اضافت میں کسی شئی کی جانب یہ ہے کہ وہ (مضاف الیہ) اس کا (مضاف کا) سبب ہو اور اضافت کر دیکھتی ہے شرط کی جانب مجازاً اور ایسے ہی (اضافت کر دیکھتی ہے کسی شئی کی جانب) جبکہ وہ اس سے لزوم کا کنکشن رکھے پس وہ مکرر ہو جائے اس کے مکرر ہونے سے تو یہ دال ہو گا اس بات پر کہ وہ مضاف ہو گا اس کی جانب اور صدقہ فطر میں ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے ان دونوں کی جانب اضافت کے باوجود اس لئے کہ وصف موت رأس کو ترجیح دیتا ہے اس کے سبب ہونے میں اور وجوب کا مکرر ہونا فطر کے مکرر ہونے سے وجوب زکوٰۃ کے مکرر ہونے کے درجہ میں ہے سال کے مکرر ہونے سے اس لئے کہ وہ وصف جسکی وجہ سے رأس سبب ہے اور وہ موت ہے متجدد ہوتا ہے زمانہ کے تجدد سے جیسا کہ وہ نماز (بڑھوتری) جس کی وجہ سے مال وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے تجدد ہوتا ہے سال کے تجدد سے اور ہو جاتا ہے سبب وصف کے تجدد سے خود بخود تجدد کے درجہ میں اور اسی طریقہ پر عشر اور خراج مکرر ہوتا ہے سبب کے متجدد ہونے کے باوجود اور وہ سبب ارض نامی ہے دراصل ایک عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں محمی پیداوار جو زراعت پر قدرت سے حاصل ہو جاتی ہے۔

**تشریح**

احکام شرعیہ کے اسباب کے سلسلہ میں تین مذاہب ہیں مگر حق یہی ہے جو مذکور ہوا اور یہی ہمارا امام اصحاب اور بعض شافعیہ اور جمہور شکیں کا مسلک ہے۔ و تعلقہ بہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اور سبب کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ سبب پایا جائے تو حکم پایا جائے اور اگر سبب نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے جیسے نماز وقت کے اندر جائز ہوگی اور وقت سے پہلے جائز نہیں۔

و کذا اذا لازمہ الخ یہ تعلقہ بہ کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے اضافت سببیت کی دلیل ہے ایسے ہی کسی شئی کا کسی شئی سے ملازم ہونا اور ایک کے تکرر سے دوسرے کا تکرر بھی سببیت کی دلیل ہے، و علیٰ ہذا، یعنی اسی طریقہ پر اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وصف کے تکرر سے سبب کے اندر تکرر ہونا ہے۔۔۔ عشی تو پیداوار کا ۱/۲ ہوتا ہے خواہ پیداوار کم ہو یا زیادہ اور پیداوار سال میں ایک مرتبہ ہو یا زیادہ ہو۔



اور خراج کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ پیداوار کے مکرر ہونے کے باوجود بھی سال میں مکرر ہوگا۔  
وَلَا يَنْكُرُ الْخَرَجُ بِنَكْرٍ لِّخَارِجٍ فِي سَنَةٍ لَّانْ عَمْرٌ لِّعَوَظْفٍ مَّكَوْنًا بِخِلَافِ الْعَشْرِ هِدَايَةِ مَبْنِيَّةٍ  
البتہ اگر زمین کو کوئی آفت پہنچ گئی مثلاً پانی غالب ہو گیا یا کسی آفت نے کھیتی کو ہلاک کر دیا تو خراج واجب ہوگا  
اس لئے کہ زراعت پر قدرت فوت ہونے کی وجہ سے غماز تقدیری فوت ہو گیا البتہ اگر زمین کو معطل چھوڑ دیا  
تو خراج واجب ہوگا، ہدایہ مبنیہ

**سبق نمبر ۳** احکام شرعیہ میں کچھ تو اصلی احکام ہوتے ہیں اور کچھ وہ حکام ہوتے ہیں جو بندوں  
کے اعذار پر مبنی ہیں اول عزیمت اور ثانی کو رخصت کہتے ہیں۔

پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت، نفل، اے فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو  
اور اس کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کی تصدیق و علم اور بدن سے اس کو کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کا منکر  
کافر اور اس کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہوتا ہے۔

اے واجب وہ ہے جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں غلبت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی دل سے  
تصدیق و یقین ضروری نہیں مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اگر  
اخبار احوال کا ہلکا سمجھتا ہے تو یہ فسق ہے اور اگر اس میں تاویل کرتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب وغیرہ تو پھر  
اس کو فاسق نہیں کہا جائیگا البتہ واجب کا نفاذ واجب کفر ہے۔

اے سنت، سنت دین میں مرد و مہر طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ بغیر وجوب و اقراض کے اس کی  
ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے پھر سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور سنن زوائد، اول جیسے جماعت اور  
اذان وغیرہ اور ثانی جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات کہ آپ کیسے بیٹھتے تھے قیام کیسے ہوتا تھا، لباس  
کیسا تھا وغیرہ، اول کا تارک اسارت و علامت کا مستحق ہو گا نہ کہ دوسری کا۔

لہذا امام محمد نے باب الاذان میں بعض جگہ کہا ہے بیکرہ اور قداسا اور بعض جگہ لا بأس بہ، تو  
اول کا تعلق سنت کی قسم اول سے ہے اور آخری قول کا تعلق سنت کی قسم ثانی سے ہے اور جب وہ یقیناً  
فرمائیں تو وہ واجب ہے۔

اے نفل، وہ ہے کہ اس کے کرنے سے ثواب ملے اور نہ کرنے سے کچھ گناہ نہ ہو، ہمارے نزدیک نفل  
شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کو ادا کرنا ہوگا، اور اس کو نذر پر  
قیاس کیا گیا ہے کہ وہاں قول کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے تو مسئلہ مذکورہ میں  
مودی کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کا انجام ضروری ہے اور فرمان باری وَلَا تَبْطُلُوا عَمَلَكُمْ، اس پر دال  
ہے۔

فصل فی العزیمۃ والرخصۃ وحی فی احکام الشرع استولما هو اصل منها غیر متعلق بالعوارض والرخصۃ استولما ینبئ علی اعداس العباد والعزیمۃ اقسام اربعۃ فرض و واجب و سنۃ و نفل فالفرض ما ثبت وجوبہ بدلیل لا شبہۃ فیہ وحکمہ للزوم علما وتصدیقا بالقلب وعملا بالبدن حتی یکفر جاحداً ویفسق تارکاً بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبہ بدلیل فیہ شبہۃ وحکمہ للزوم وعملاً بالبدن لا علما علی یقین حتی لا یکفر جاحداً ویفسق تارکاً اذا استخف باخبار الاحاد واما ما رواه فلا والسنۃ الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین وحکمہا ان یطالب المرء باقامتها من غیر افتراض ولا وجوب لانها طریقۃ امرنا باحیائها فنستحق اللائمۃ بتركها والسنۃ نوعان سنۃ الہدی وتارکها لیست وجب اساءۃ وکراہۃ والروائد وتارکها لا لیست وجب اساءۃ وکراہۃ کسیر النبی علیہ السلام فی قیامہ وقعودہ ولباسہ و علی هذا تخرج اللفاظ المذكورۃ فی باب الاذان من قوله یکرہ او قد اساء او لا یاسی بہ و حیث قیل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسم للزیادۃ فنواہل العباد زوائد مشروعة لنا لا علینا وحکمہ ان یشاب المرء علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ ویضن بترکہ بالشروع عندنا لان المؤدی صار لله تعالی مسلماً الیہ وهو کالذکر صار لله تسمیۃ لا فعلاً ثم وجب لصیانتہ ابتداء الفعل فلان یجب لصیانتہ ابتداء الفعل بقاؤہ اولی ۔

## ترجمہ

یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں، اور عزیمت شریعت کے احکام میں اس حکم کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو جو عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت نام ہے اس کا جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض اور واجب اور سنت اور نفل پس فرض وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم لزوم ہے قلب سے علم اور تصدیق کے اعتبار سے اور بدن سے عمل کے اعتبار سے۔ یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے۔

اور بلا عذر اس کے چھوڑنے والے کو فاسد قرار دیا جائے گا اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ نہ ہو اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے نہ کہ یقین کے طریقہ پر جاننے کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کو ہلکا سمجھے اور بہر حال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی اس کی تفسیق نہ ہوگی) اور سنت دین میں مروج طریقہ ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا



جائے گا بغیر انراض و وجوب کے اس لئے کہ سنت الیسا طریقہ ہے جس کے احیاء کا ہم حکم دے گئے ہیں تو آدمی سنت کے چھوڑنے کی وجہ سے ملامت کے مستحق ہوئے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنت بدنی اور اس کا تارک اسارت اور کراہت کی جزاء کا مستحق ہوتا ہے اور سنت کی دوسری قسم زوائد ہیں اور ان کا تارک سادہ اور کراہت کی جزاء کا مستحق نہیں ہوتا جیسے نبی علیہ السلام کی عادات اپنے قیام اور قعود اور اپنے لباس کے بارے میں اور اسی تفصیل کے مطابق صادر ہوئے وہ الفاظ جو باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی محمد کا قول بیکر، یا قداسا، یا لا باس بہ، اور جب کہا جائے یعیذ، تو یہ وجوب کے حکم میں سے ہے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور نقلی عبادات ایسے زوائد ہیں جو ہماری منفعت کے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے اور نفل کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر سزا نہیں دیا جاتا اور ہمارے نزدیک مشروع کرنے سے نفل کے چھوڑنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا (یعنی ادا لازم ہوگی) اس لئے کہ جو مقدار ادا کی گئی ہے وہ اللہ کے لئے ہو گیا ہے جو اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور وہ (عبادت کو شروع کر دینا) نذر کے مثل ہے جو اللہ کے لئے ہو جاتی ہے تصریح کے اعتبار سے نہ کہ فعل کے اعتبار سے پھر تصریح کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتداء واجب ہے پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ ابتداء نفل کی حفاظت کے لئے بقا و نفل واجب ہو،

**نشریح:** اذا استخف الخ استخفاف کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل کو واجب نہ سمجھے نہادون مراد نہیں ہے اس لئے کہ شریعت کا نہادون حرام ہے۔ السلامت ملامت کے معنی میں ہے۔

**سبق نمبر ۴۱** جب عزیمت کی تفصیل معلوم ہو گئی تو اب سننے کی رخصت کی اولاد قسمیں ہیں ۱۔ رخصت حقیقیہ ۲۔ رخصت مجازیہ، جب عزیمت معمول بہا ہو تو اس کے مقابلہ میں آنے والی رخصت حقیقی ہوگی اور جب عزیمت معمول بہا نہ ہو تو پھر رخصت کو رخصت کہنا مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہ اسی وقت رخصت ہوتی جبکہ اس کے مقابلہ میں عزیمت معمول بہا ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تو اب کل چار قسمیں ہو گئیں، یعنی رخصت حقیقیہ میں ایک قوی ہوتی ہے اور دوسری اس سے ضعیف و کمزور یعنی جہاں عزیمت معمول بہا ہو تو وہ رخصت حقیقیہ ہے پھر جب حکم کی سبب سے تراخی ہو جائے تو یہ نوع ثانی ہے ورنہ نوع اول ہے۔

پھر رخصت مجازیہ میں ایک تو وہ جو مجاز ہونے میں کامل ہے کیونکہ عزیمت سرے سے معدوم ہے اور اگر فی الجملہ عزیمت معمول بہا ہو اگرچہ بعض صورتوں میں معمول بہا نہ ہو تو مجاز میں ضعیف ہے کیونکہ مجاز کامل وہی ہے جس میں عزیمت بالکل معمول بہا نہ ہو۔

**تفصیل نوع اول:** جس میں محرم کے قیام کے باوجود اور حرمت کے قیام کے باوجود مباح

جیسا معاملہ کر دیا جائے اور اس نوع میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے یہاں تک کہ اگر رخصت پر عمل نہ کرے اور مر جائے تو اس حال میں مسجد کا کہ شہید ہوگا جسکی مصنف نے چھ مثالیں پیش کی ہیں۔

۱۔ کلمہ کفر کہنے پر ایسا جبر و اکراہ کیا گیا کہ جان جانے کا یا کوئی عضو جائز کا خطرہ لاحق ہو گیا تو کلمہ کفر زبان سے کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ قلب میں ایمان ہو لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

۲۔ رمضان کے دن میں افطار پر جبر کیا گیا یہاں بھی حکم ہی حکم ہے

۳۔ دوسرے کا مال تلف اور ضائع کرنے پر جبر کیا گیا وہاں بھی حکم ہی حکم ہے۔

۴۔ حالت احرام میں خنایت کرنے پر جبر کیا گیا اس کا بھی وہی حکم ہے۔

۵۔ مضطر کا دوسرے کا مال کھانا بھی اسی قبیل سے ہے۔

۶۔ امر بالمعروف کرنے میں اپنے نفس پر خوف ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

ان تمام صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا جائز ہے مگر عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر وہ مر گیا تو شہید ہوگا۔ اور ماجور ہوگا۔

**تفصیل نوع ثانی :-** سبب وجوب کے ہوتے ہوئے بھی عدم فعل کو مباح قرار دیا جائے اور سبب کے حکم کو مؤخر کر دیا جائے جیسے مسافر اور مریض کا افطار کرنا جائز ہے اگرچہ شہود وجوب صوم ہے موجود ہے اور حکم میں تراخی ہے کہ بعد زوال عذر کے ادائیگی ضروری ہے اور چونکہ سبب موجود ہے لہذا اگر اب ادا کریں تو صحیح ہے اور اگر زوال عذر سے پہلے مر جائے تو فدیہ کا حکم لازم ہوگا۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر روزہ رکھنے میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو افطار کرے کیونکہ وجوب ادا ران دونوں سے ساقط ہے۔ بخلاف نوع اول کے کہ اس میں حکم سبب سے مؤخر نہیں اور یہاں مؤخر ہے۔ اور اگر ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو پھر روزہ رکھنا افضل ہے کیونکہ فی الحال کمال سبب موجود ہے اور آسانی اور سہولت افطار ہی میں کوئی ضروری نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں سہولت ہے اور تنہا رکھنے میں دقت ہے اسی کو مصنف نے فرمایا کہ سبب صوم میں کمال ہے اور رخصت میں تردد ہے کیونکہ لیسر افطار ہی میں متعین نہیں ہے۔

**تفصیل نوع ثالث :-** ہم سے پہلی شریعتوں میں جو احکام مشکل تھے اور امور شاذ تھے وہ اس امت سے منسوخ کر دیے گئے ہیں جیسے ناپاکی کی جگہ کو کاٹنا اور غنیمتوں کو جلانا وغیرہ یہ نسخ محض ہے مگر مجازاً ان پر رخصت کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت پر عمل جائز نہیں ہے۔

**تفصیل نوع رابع :-** فی الجملہ جو حکم مشروع ہے بعض کے حق میں وہ حکم ساقط ہو جائے جیسے بیع میں بیع کا تعین ضروری ہے اور یہ حکم مشروع ہے مگر بیع سلم میں یہ حکم ساقط ہے بلکہ مسلم فیہ کا تعین مفید بیع سلم ہے۔

مکرہ اور معتذر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور دوسروں کے حق میں حرمت برقرار ہے اور اگر معتذر اور مکرہ شراب اور مردار سے بچیں اور مردار سے بچیں تو گناہ گار ہوں گے۔





ایسے ہی مدتِ مسح میں غسلِ جلیں ساقط ہے اگرچہ دوسروں کے حق میں مشروع ہے ایسے ہی مسافر کے لئے قہرِ صلوٰۃ ضروری ہے اور دوسروں کے حق میں اتمامِ ضروری ہے اور قہرِ صلوٰۃ کی رخصت ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصتِ ترفیہ ہے۔  
جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الرِّخَصُ فَاثْنَا عَشَرَ نَوْعًا أَرْبَعَةٌ نَوَاعِنُ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخِرِ وَنَوَاعِنُ مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهُمَا أَتَمُّ مِنَ الْآخِرِ فَاثْنَا عَشَرَ نَوْعًا أَحَقُّ نَوْعِي الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتَبِيحَ مَعَ قِيَامِ الْحَرَمِ وَقِيَامِ حَكْمَةٍ جَمِيعًا مِثْلُ إِجْرَاءِ الْمَكْرَاهِ بِمَا فِيهِ الْجَاءُ كَلِمَةِ الشَّرِكِ عَلَى لِسَانِهِ وَافْطَارُهُ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وَاتْلَافِهِ مَالِ الْغَيْرِ وَجَنَابَتِهِ عَلَى الْأَحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمَضْطَرِ مَالِ الْغَيْرِ وَتَرْكُ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْعُرُوفِ وَحَكْمُهُ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوَّلَى وَأَمَّا النُّوعُ الثَّانِي فَمَا يَسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاجِي حَكْمَهُ كَقَطْرِ الْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ يَسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاجِي حَكْمَهُ فِيهِمَا وَلِهَذَا صَحَّ الْأَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَا تَقَبَّلَ إِدْرَاكُ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ آخِرٍ لَوَلِيَ مِمَّا الْأَمْرَ بِالْفِدْيَةِ وَحَكْمُهُ أَنَّ الصَّوْمَ أَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِهِ وَتَرُدُّ فِي الرِّخَصَةِ وَالْعَزِيمَةِ تَوَدُّ مَعْنَى الرِّخَصَةِ مِنْ حَيْثُ تَقْصَرُ عَنْهَا لِيُرْوَقَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ الْهَلَاكَ عَلَى نَفْسِهِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبْدُلَ نَفْسَهُ لَا قَامَةَ الصَّوْمِ لِأَنْ الْوَجُوبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوعِ الْأَوَّلِ وَ أَمَّا أَنْ تَقَرُّ نَوْعِي الْمَجَازِ فَمَا وَضَعَ عَنَامِنْ الْأَصْرِ وَالْإِغْلَالِ فَإِنْ ذَلِكَ يَسْمَى رِخَصَةً لِمَجَازٍ لَأَنَّ الْأَصْلَ سَاقِطٌ لِمَوْثِقِ مَشْرُوعٍ وَعَافٍ لِيَكُنْ رِخَصَةً لَا مَجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ لَسَمٌ تَخْفِضٌ خَفِيفًا وَأَمَّا النَّوعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجَمَلَةِ كَالْعَيْنِيَةِ الْمَشْرُوعَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ أَشْتَرُ أَظْهَرَ فِي نَوْعٍ مِنْهُ أَصْلًا وَهُوَ السَّلَامُ حَتَّى كَانَتْ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمَسْلُوفَةِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ وَكَذَلِكَ الْحَرَمُ الْمَيْتَةُ سَقَطَ حَرَمَتُهَا فِي حَقِّ الْمَكْرَاهِ وَالْمَضْطَرِّ أَصْلًا لِلاِسْتِثْنَاءِ حَتَّى لَا يَسْعِيَهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ سَقَطَ غَسْلُهُ فِي مَدَّةِ الْمَسْحِ أَصْلًا لِعَدَمِ سَرَايَةِ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَكَذَلِكَ قَصْرُ الصَّلَاةِ فِي حَقِّ الْمَسَافِرِ رِخَصَةٌ اسْقَاطٌ عِنْدَنَا

اور بہر حال رخصتیں پس اس کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں حقیقت کی جن میں سے ایک دوسری سے اقویٰ ہے اور دو قسمیں مجاز کی جن میں سے ایک دوسری سے اتم ہے پس بہر حال حقیقت کی دو قسموں میں سے اقویٰ پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے محرم کے قیام اور محرم کے حکم کے قیام کے ساتھ جیسے جاری کرنا اس شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو کسی چیز کے ساتھ جس میں الجار ہو کلمہ شرک کو اپنی زبان پر، اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا ضائع کرنا غیر کے مال کو اور اس کا جنابت کرنا احرام پر اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو اور اپنے

ترجمہ



نفس پر خوف کرنے والے کا چھوڑنا امر بالمعروف کو، اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور بہر حال نوع ثانی پس وہ فعل ہے جس کو مباح قرار دیا جائے سبب کے قیام کے ساتھ اور مؤخر ہو جائے اس کا حکم جیسے مریض اور مسافر کا افطار مباح ہے سبب کے قیام کے ساتھ اور ان دونوں کے حق میں سبب کا حکم مؤخر ہے اور اسی وجہ سے (قیام سبب کی وجہ سے) ان دونوں کی جانب سے ادائیگی صحیح ہے اور اگر دونوں دوسرے ایام کی گنتی پانے سے پہلے مرجائیں تو ان دونوں کو فدیہ کا حکم لازم نہیں ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افضل ہے روزہ کے سبب کے کمال کی وجہ سے اور رخصت کے اندر تردد کی وجہ سے پس رخصت ادا کرتی ہے رخصت کے معنی کو عزیمت کے متقاضی ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے ساتھ موافقت کی سہولت کو مگر یہ کہ وہ اپنے نفس پر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے حق نہیں کہ وہ اپنے نفس کو صرف کرے روزہ ادا کرنے کے لئے، اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے بخلاف نوع اول کے۔ اور بہر حال مجازی کی دونوں نوعوں میں اتم پس وہ ہے جو ہم سے امر اور اخلال دور کر دئے گئے ہیں، پس اس کا نام مجازاً رخصت رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مشروع بن کر باقی نہیں ہے تو یہ رخصت ہوگی مگر مجازاً اس حیثیت سے کہ وہ تخفیف کی غرض سے محض نسخ ہے اور بہر حال جو حکم پس وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود جیسے وہ عینیت جو یس میں شرط ہے اس عینیت کا شرط ہونا یس کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ نوع مسلم ہے یہاں تک کہ مسلم فدیہ کی عینیت عقد کو فاسد کرنے والی ہے اور ایسے ہی خمر اور مردار ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مکروہ اور مضطر کے حق میں بالکل استثناء کی وجہ سے یہاں تک کہ ان دونوں کو (مضطر اور مکروہ کو) ان دونوں سے (شراب اور مردار سے) صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور ایسے ہی پیر اس کا غسل مدت مسح میں بالکل ساقط ہے حدث کے سراپت نہ کرنے کی وجہ سے پیر کی جانب اور ایسے ہی نماز کا فہر مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت استقاط ہے۔

تشریح

واما الرخصی الخ رخصت کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رخصت تحقیقی ہوگی یا مجازی پھر ان دونوں میں سے ہر ایک حقیقتہً یا مجازاً ہونے میں کامل ہوگی یا نہیں اور یہ تقسیم اس کی ہے جس پر لفظ رخصت بولا جاتا ہے نہ کہ فقط حقیقت کی لہذا اب وہ اشکال وارد نہوگا کہ تقسیم سے بعض اقسام خارج ہو گئیں، الحیاء مجبور کرنا۔ وانتلاف مال الغیر۔ اس صورت میں اور تناول مضطر مال غیر کی صورت میں غیر کا مال کھانا جائز ہے لیکن اس کا ضمان واجب ہوگا۔ الاصر والاعلال۔ اصر سے مراد اعمال شاقہ جو اپنی اسرائیل میں تھے جیسے توبہ میں قبل کرنا وغیرہ اور اخلال علی کی جمع ہے بمعنی طوق اور بیڑیاں یعنی بندشیں۔

سبق نمبر ۴۲ جس طرح سے یس سلم میں مسلم فدیہ کا تعین مفسد عقد ہے اور جواز عقد کے لئے عدم تعین ضروری ہے گویا کہ یہ رخصت استقاط ہے۔  
اور جیسے مضطر اور مکروہ کے حق میں خمر اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور عزیمت پر عمل جائز نہیں کیونکہ یہ

رخصت اسقاط کے قبیل سے ہے اسی طرح مسافر کے لئے قصر رخصت اسقاط ہے جس میں عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ رخصت ترفیہ ہے جو محض بندوں کے اوپر سے بار ہلکا کرنے کی غرض سے مشروع ہوئی ہے اور ان کے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ہمارے نزدیک رخصت پر عمل کرنا واجب ہے تو جب قصر صلوة مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے تو مسافر کی ظہر کی نماز اور اس کی فجر کی نماز برابر ہیں جو دو پر زیادہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں۔

پھر ہم نے اس رخصت کو اسقاط محض کیوں قرار دیا تو ہمارے پاس دو دلیل ہیں ایک دلیل رخصت اور دوسری دلیل معنی رخصت۔

دلیل رخصت :- یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تھا کہ کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے؟ تو بارگاہ رسالتؐ یہ جواب ارشاد ہوا تھا کہ یہ تم پر اللہ نے صدقہ کیا ہے لہذا اس کا صلہ قبول کرو۔ تو حضرت نے اس کو صدقہ فرمایا اور جو چیز محض تملیک نہ ہو اس کا صدقہ اسقاط محض ہوتا ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا جیسے قصاص معاف کر دینا اسقاط محض ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ محض تملیک نہیں ہے۔

تو جس کی اطاعت لازم نہیں اور اس کا صدقہ رد نہیں ہوتا تو اللہ جو کہ مطاع ہے واجب الاطاعت ہے اس کا صدقہ کیونکر رد کیا جاسکتا ہے۔ یہ دلیل رخصت کا بیان ہے۔

معنی رخصت سے استدلال :- پھر اس دلیل کے دو پُرزے ہیں ۱۔ رخصت رفق اور سہولت کو طلب کرنے کے لئے ہے اور یہاں رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق کبھی عزیمت میں ہوتا ہے کیونکہ کبھی اس میں ایسی سہولت و آسانی ہوتی ہے جو رخصت میں نہیں ہوتی جیسے روزہ میں تو یہاں بندہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ عزیمت اور رخصت میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور اگر عزیمت میں نہ تو کوئی لیسر سہولت ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو وہاں عزیمت بالکل ساقط ہوتی ہے اور فقط رخصت پر عمل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اختیار کے کوئی معنی نہیں ہیں ۲۔ اس دلیل کا دوسرا پرزہ یہ ہے کہ بندہ جو کام بھی کرتا ہے کسی غرض کی وجہ سے کرتا ہے بے غرض اس کا کوئی کام نہیں ہوتا یہ تو اللہ جل شانہ کی صفت ہے کہ وہ تمام عزموں سے بے نیاز ہے لہذا بندہ کا وہ کام جس میں نہ آسانی ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو یہ شان عبودیت کے لائق نہیں ہے بلکہ شان معبود کے لائق ہے اور یہاں اس کو رخصت ترفیہ کہنا اور اسقاط نہ کہنا ایسا ہی ہے کیونکہ اگر بندہ کو قصر اور اتمام کے درمیان اختیار دیا جائے تو چار میں نہ تو لیسر ہے کما ہو ظاہر اور نہ کچھ ثواب زیادہ ہے تو پھر اختیار کے کیا معنی؟

سوال :- آپ نے روزہ میں افطار اور روزہ رکھنے میں اختیار کیوں دیا جبکہ لیسر افطار میں ہے وہاں بھی

ایسے ہی کہو جیسے یہاں کہا ہے؟

جواب :- روزہ میں نص نے تاخیر کی اجازت دی ہے روزہ کو ساقط نہیں کیا اور افطار میں یسر متعارض ہے (کما مر) تو روزہ اور افطار میں اختیار دینا رفیق دیسر کی طلب کے لئے ہے۔

سوال :- غلام پر جمعہ واجب نہیں ہے لیکن جب اس کے مولیٰ نے اس کو جمعہ کی اجازت دیدی تو اس پر جمعہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ اس کو اختیار ہے چاہے جمعہ پڑھے اور چاہے ظہر کی نماز پڑھے حالانکہ رفیق دیسر جمعہ میں ہے کہ اس میں دو رکعتیں ہیں اور ظہر میں چار۔ تو یہاں آپ نے اپنا اصول کیوں چھوڑ دیا حالانکہ آپ کو چاہئے تھا کہ اس پر جمعہ کو واجب قرار دیتے؟

جواب :- جمعہ اور ظہر میں مغایرت ہے اسی لئے ایک کی بنا دوسرے پر جائز نہیں ہے اور ذوات مختلفہ کے اوپر آثار مختلفہ کا ترتیب ہونا ہے بالفاظ دیگر دو متغایر چیزوں میں رفیق اس میں متعین نہیں ہے جو عدد کے اعتبار سے اقل ہے بلکہ رفیق جہات مختلفہ کے اعتبار سے کبھی اس میں ہے اور کبھی اس میں تو رکعت کے اعتبار سے رفیق جمعہ میں ہے اور سعی اور خطبہ ہونیکے اعتبار سے رفیق ظہر میں ہے تو اپنی طبیعت کے اعتبار سے وہ جو ن سے رفیق کو چاہے اختیار کرے اور رہا مسئلہ ظہر مسافر اور ظہر مقیم کا یہ دونوں ایک ہے اسی لئے ایک کی بنا دوسری پر جائز ہے تو یہاں قلیل و کثیر کے درمیان اختیار دینے میں کوئی رفیق دیسر نہیں بلکہ یسر قہر میں منحصر ہے اس لئے قصر واجب ہے اور اعتراض قلت تدبر پر مبنی ہے۔

سوال :- اگر کسی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میسر اور ایک سال کے روزے ہیں پھر اس نے وہ کلمہ کر دیا اور وہ غریب ہے تو آپ اس کو اختیار دیتے ہیں کہ خواہ کفارہ یمین کے تین روزے رکھے اور خواہ نذر کی وجہ سے پورے سال کے روزے رکھے اور یہی حضراتِ طرفین کا مسلک ہے حالانکہ یسر کفارہ یمین یعنی تین روزے رکھنے میں متعین ہے تو پھر اختیار کیوں؟

جواب :- اس کا جواب وہی ہے جو جمعہ کے بیان میں گزر رہا ہے کہ یہ دونوں متغایر ہیں ان میں سے سال بھر کے روزے نذر ہونے کی وجہ سے قربت مقصودہ ہیں اور تین دن کے روزے کفارہ کے ہیں جس میں زجر و عقوبت کا پہلو ہے تو عبادت تو لمبی بھی آسان ہے اور عقوبت و زجر تھوڑا بھی بھاری ہے لہذا اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے مسئلہ میں قصر و اکمال برابر ہیں دونوں متحد ہیں، دونوں عبادت ہیں، دونوں کا ثواب ایک ہے تو پھر یسر قہر میں ہونا امر بدیہی ہے۔ جیسے مدبر نے جنایت کی تو مولیٰ پر لازم ہے کہ دیت اور مدبر کی قیمت میں سے جو کم ہو وہ دلی جنایت کو دیدے کیونکہ دیت اور قیمت متحد ہیں تو رفیق اقل میں متعین ہے تو اقل واجب ہے جس میں مولیٰ کو اختیار نہیں ہے یہی قہر مسافر کا حال ہے اور جمعہ کے مثل یہ مثال ہے کہ کسی کے غلام نے کوئی جنایت کی تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام دلی جنایت کے حوالے کر دے یا نقصان کا ضمان حوالہ کر دے، یہاں اختیار اس لئے ملا کہ غلام اور ضمان ایک نہیں تو رفیق کسی ایک میں متعین نہیں لہذا اختیار دیا گیا ہے۔



اور بد بردارے مسئلہ میں رفقِ اقل میں متعین ہے لہذا بغیر اختیار کے اقل کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَلِهَذَا أَقْلُنَا أَنَّ ظَهْرَ الْمَسَافِرِ وَفَجْرَهُ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَإِنَّا جَعَلْنَاهَا اسْقَاطًا مُحَضًّا اسْتَدْلَا بِدَلِيلِ الرِّخَصَةِ وَمَعْنَاهَا أَمَّا الدَّلِيلُ فَمَا رَوَى عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ الْقَصْرُ الصَّلَوةَ وَمَنْ آمَنَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذِهِ صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكَ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ سَنَاءَ صَدَقَةٌ وَالتَّصَدَّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ اسْقَاطُ مُحَضٍّ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقَصَاصِ وَأَمَّا الْمَعْنَى فَهُوَ أَنَّ الرِّخَصَةَ لَطَلَبِ الرِّفْقِ مَتَّعِينَ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْكَمَالُ أَصْلًا وَلَا نَاقِصًا بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْكَمَالِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَضَمَّنَ رَفْعًا لَا يَلِيْقُ بِالْعُبُودِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّ الصَّحَّاءَ بِالتَّأْخِيرِ دُونَ الصَّدَقَةِ وَالسَّرْفِيَّةِ مُتَعَارِفِينَ فَصَارَ التَّخْيِيرُ لَطَلَبِ الرِّفْقِ وَلَا يُزِمُّ الْعَبْدَ الْمَازُونَ فِي الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ ظَهْرٍ وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ بِنَاءُ أَحَدٍ بِعَالِي الْآخِرِ وَغَدَا الْمَغَائِرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْأَقْلِ عَدَدًا وَأَمَّا ظَهْرُ الْمَسَافِرِ وَالْمَقِيمِ وَاحِدٌ فَالتَّخْيِيرُ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرِّفْقِ وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ مَنْ نَذَرَ صَوْمَ سَنَةٍ أَنْ فَعَلَ كَذَا وَهُوَ مَعْتَرِجٌ بَيْنَ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رَوَاهُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنْ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لَأَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حَكْمًا أَحَدُهُمَا قَرِيبَةٌ مَقْصُودَةٌ وَالْآخَرُ كُفَّارَةٌ وَفِي مَسْأَلَتِنَا هَذَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمَدْبَرِ إِذَا جُنِيَ لَمْ يَمُوتْ وَلَا الْأَقْلُ مِنَ الْأَمْرِشِ وَمِنْ الْقِيَمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا أَقْلُنَا -

**ترجمہ** اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہے جمعی مقدار پر زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی اور ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض قرار دیا دلیل رخصت اور معنی رخصت سے استدلال کرتے ہوئے۔ بہر حال دلیل پس وہ ہے جو عمر سے مروی ہے انہوں نے کہا تھا کیا ہم قہر کریں حالانکہ ہم مامون میں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا یہ صدقہ ہے جس کو اللہ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے پس اس کا صدقہ قبول کرو نبی علیہ السلام نے اس کا صدقہ کہا اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تم لیک کا احتمال نہ رکھے اسقاطِ محض ہے جو رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے قصاص کو معاف کرنا اور بہر حال معنی پس وہ یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق قہر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہو گیا اور اس لئے کہ قہر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متعین ہو، عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے اس لئے کہ نفس تاخیر کے بارے میں وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے اور کسرافظ صوم میں متعارض ہے تو اس میں اختیار دینا رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور الزام نہ دیا جائے۔

اس غلام سے جسکو جمعہ کی اجازت دیدی گئی اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کی دوسرے پر بنا رہا جائز نہیں ہے۔ اور مغایرت کے وقت رفق متعین نہیں ہے اسی میں جو کم ہے باعتبار عدد کے اور بہر حال مسافر اور مقیم کی نظر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے میں رفق کے معنی میں سے کچھ متحقق نہوگا اور اسی جواب کے مطابق نکالا جاتا ہے حکم اس شخص کا جس نے ایک سال روزوں کی نذر کی اگر اس نے فلاں کام کیا پس اس نے کہا اور وہ غریب ہے تو اسکو اختیار دیا جائیگا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان محمد کے قول میں اور یہی روایت ہے ابو حنیفہ سے کہ انہوں نے مرنے سے تین دن آگے کی جانب رجوع کر لیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں تین دن اور ایک سال کے روزے) حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں سے ایک قربت مقصودہ ہے (یعنی خالص عبادت ہے جو زجر و عقوبت کے معنی سے خالی ہے) اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے (اس) مسئلہ میں یہ دونوں (قصر و اکمال) برابر ہیں تو ہو گئی یہ (قصر کی تعین) جیسے مدبر جبکہ اس نے کوئی جنایت کی تو لازم ہے اس کے مولیٰ کو جو کم ہودیت اور قیمت میں سے بخلاف غلام کے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

**تشریح**

بما لا یجتمعت التعلیٰ الخ یہ اختراز ہے دین کے صدقہ کرنے سے مدیون پر اس لئے کہ یہ صدقہ مدیون کے قبول کا محتاج ہے لہذا اگر وہ رد کر دے تو رد ہو جائیگا اس لئے کہ دین تکلیف کا احتمال رکھتا ہے اس طرح کہ مدیون اس کو دیدے تو اس کا صدقہ اسقاط محض نہوگا۔ من نذر الخ یہ اختیار صرف اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی شرط ہو کہ وہ جس کے وقوع کو نہیں چاہتا اور اگر شرط ایسی ہو کہ وہ جس کے وقوع کو چاہتا ہے جیسے ان شفی الممرض فعلیٰ کذا تو یہاں اختیار نہوگا بلکہ اس پر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا۔ و هو معسر الخ یہ مالدار سے اختراز ہے اس لئے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس کے لئے صوم سے کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے تو اس کے لئے تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے۔ لما قلنا۔ سے اسی دلیل کی جانب اشارہ ہے جو بعد ماذون فی الجمعہ کے بیان میں گذر چکی ہے یعنی یہ کہ دو متغائر چیزوں کے درمیان اختیار رفق کا فائدہ دے گا اور غلام کے اندر بھی دو متغائر چیزیں ہیں کیونکہ غلام اور صلمان میں مغایرت ہے۔

## سبق نمبر ۳۴ باب فی بیان اقسام السنۃ

یہ باب ہے سنت کی اقسام کے بیان میں

**تشریح:**۔ یہاں سنت سے مراد حدیث ہے اپنی تمام قسموں کے ساتھ۔

اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها فان كانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها وانما هذا الباب لبيان ما يخص به السنن فنقول

ترجمہ

جان لو کہ رسول اللہ علیہ السلام کی سنت (حدیث) امر اور نہی اور خاص اور عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر گذر چکا ہے تو ان اقسام کے بیان میں حدیث کتاب کی فرع ہے مع ان اقسام کے احکام کے اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ احادیث مخصوص ہیں پس ہم کہتے ہیں ۔

تشریح

یعنی کتاب اللہ کی تمام اقسام اور ان کے احکام سنت میں بھی جاری ہوں گے تو اس باب میں حدیث کتاب کی فرع ہے ۔ اور اس باب میں خصوصیت سے ان چیزوں کا بیان ہے جو سنن کے ساتھ مختص ہیں اور جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں جیسے افعال والنقاط کی کیفیت سے بحث وغیرہ ۔ لہذا اب مصنف اس بحث کا آغاز فرماتے ہیں ۔

حدیث ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے دو قسم پر ہے ۱۔ مرسل ، ۲۔ مسند ، محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں تابعی نے اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا واسطہ چھوڑ دیا ہو مگر اصولیین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں راوی ، واسطوں کا ذکر نہ کرے خواہ ایک کا یا متعدد کا اور مسند وہ ہے جسکی سند متصل ہو اگر اس سال کرنے والا صحابی ہے تو وہ سماع پر مشمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی مرسل اس بات پر مشمول ہے کہ ان کے سامنے حدیث کا ثبوت واضح ہو چکا ہے اور اسناد واضح ہے جسکی وجہ سے انہوں نے اسناد ذکر کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور یہ مرسل مسند سے بڑھ کر ہے کیونکہ مسند میں اسناد ذکر کی جاتی ہے اور حدیث کی نسبت اپنے اسناد کی جانب کر دیکھائی ہے تاکہ بوجہ بار اپنے سر نہ رہے بلکہ جس کا بوجہ بار تھا اسی کے سر رہے ۔

لیکن یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اور مسند کی تین قسمیں ہیں ، متواتر مشہور ، اخبار احاد ، تو ضروری ہوا کہ جو مسند کی سب سے گھٹیا قسم خبر واحد ہے ۔ تو مرسل کا مرتبہ اس سے زیادہ ہو تو مرسل مشہور کے درجہ میں کم از کم ہوگی اور مشہور سے کتاب اللہ کا نسخہ جائز ہے تو مرسل سے بھی جائز ہونا چاہئے ؟

تو اس کا جواب دیا کہ مرسل مسند سے بڑھ کر تو ہے لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں کچھ رائے اور اجتہاد کا دخل ہے اس وجہ سے اس سے کتاب کا نسخہ جائز نہیں ہے تاکہ رائے اور قیاس سے کتاب کا نسخہ لازم نہ آئے تبع تابعین کے بعد کے حضرات کی مرسل حدیث مقبول ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے جس میں اقوال مختلف ہیں مگر مصنف کے نزدیک عیسیٰ ابن ابان کا قول مختار ہے کہ جب اکمل نقل (ثقات) انکی مرسل کو ان کی مسانید کے مثل روایت کریں تو وہ مرسل مقبول ہوگی جیسے امام محمد بن حسن اور سفیان وغیرہ کی مرسل حدیثیں ۔

مگر مصنف نے جو امام محمد کا ذکر کیا ہے یہ محکم تامل ہے کیونکہ وہ تبع تابعی ہیں ، اور امام شافعی کا یہ فرمان ہے کہ میں سعید بن مسیب کی مراسیل کے علاوہ دوسروں کی مراسیل قبول نہیں کر دیکھا کیونکہ میں نے ان کی مراسیل کا نتیجہ کیا تو میں نے ان سب کو مسانید پایا ۔ مصنف کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

السنة نوعان مرسل و مسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضع له الامر واستبان له الاسناد وهو فرق المسند فان من لم يتضح له الامر لتبته الى من سمعه منه ليحتمل ما تحتمل عنه لكن هذا ضرب منية يثبت بالاجتهاد فلم يخرج السنن بمثلها واما مراسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات مرسله كما روى امسند كما مثل ارسال محمد بن الحسن واما له وقال الشافعي لا قبل الامر اسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعته فوجدتها ما نبت

## ترجمہ

سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند، پس صحابی کی مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی اور ثالث (تابعی اور تبع تابعی) کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ مرسل کے لئے (ثبوت حدیث کا) امر واضح ہو گیا اور اس کے لئے اسناد ظاہر ہو گئی اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ اس کو اسی کی جانب منسوب کرتا ہے جس سے اس کو سنا ہے تاکہ اس کو اس چیز کا تحمل بنادے جس کا اس نے اس سے تحمل کیا ہے لیکن تفصیل کی ایسی قسم ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے تو اس کے مثل سے نسخ جائز ہو گا اور ان حضرات کی مراسیل جو ان سے نیچے کے ہیں اس میں اختلاف کیا گیا ہے مگر یہ کہ ثقات اس کی مرسل کو ایسے روایت کریں جیسے اس کی مسند کو روایت کرتے ہیں جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم مثلوں کا ارسال اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ میں قبول نہیں کروں گا مگر سعید بن مسیب کی مراسیل کو اس لئے کہ میں نے ان کا تتبع کیا تو میں نے ان کو مانید پایا۔ اس میں زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر مسند کی تین قسمیں ہیں متواتر اور وہ وہ ہے جس کو روایت کرنے والی ایسی قوم ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے پھر اس میں کوئی مقدار متعین نہیں اور نہ عدم احصاء شرط ہے ورنہ بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ اور کسی نے بیس اور کسی نے چالیس اور کسی نے ستر آدمیوں کی شرط لگائی ہے پھر مصنف نے عدالت اور تباہی اماکن کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ رواۃ کی یہ حد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی ہوئی ہو یہاں تک کہ اگر یہ تعداد صحابہ کے زمانہ میں بھی ختم ہو گئی ہو تو اس کو مشہور کہیں گے نہ کہ متواتر جیسے نقل قرآن متواتر ہے اور پانچوں نمازیں اور رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقدار اور حج اور روزہ مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ حدیث متواتر کی پھر کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا نہیں ہے اور بعض نے کہا انشاء الاعمال بالنیات ہے اور بعض نے کہا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ہے۔

خلاصہ کلام تواتر کی تین شرطیں ہیں ۱۔ رواۃ کا اتنا ہونا کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو ممنوع قرار دے ۲۔ اس خبر کا نتیجہ اس ہو ۳۔ تمام طبقات میں یہ تواتر برقرار ہو۔ خبر متواتر سے علم یقینی





مزدوری حاصل ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ پر شرح عقائد کی شرح میں بسط سے گفتگو کی ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو

والمسند أقسامًا المتواتر وهو ما يروي به قوم ولا يحصى عدد دهم ولا يتوهو توافقهم على الكذب لكثرة تهمو وعد القهر وتباين أماكنهم وديد وهذا الحد الذي ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة وما أشبه ذلك وان يوجب علموا اليقين بمنزلة العيان علمًا ضروريًا -

## ترجمہ

اور مسند کی چند (تین) قسمیں ہیں (ان میں سے اول) متواتر ہے اور وہ ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جن کا عدد شمار کیا جاسکے (یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے) اور زمان کی کثرت کی وجہ سے اور ان کی عدالت کی وجہ سے اور ان کی جگہوں کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے ان کے جھوٹ پر اتفاق کا توہم ہو اور یہ حد یہاں تک برابر ہے کہ مروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے اور یہ جیسے قرآن کی نقل اور پانچول نازیں اور رکعات کی تعداد اور زکوٰۃ اور جو اس کے مشابہ ہے اور خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے جو علم مزدوری ہو گا مشاہدہ کے درجہ میں -

## تشریح

مسند کی دوسری قسم مشہور ہے، اور مشہور وہ ہے جو قرن صحابہؓ میں تھی پھر وہ شائع ہو گئی اور اس کے رُواة اتنے ہو گئے جن کا کذب پر اتفاق ناممکن ہو اور جو اس کو نقل کرنے والے میں یقینی تابعین اور تبع تابعین وہ ایسے ائمہ ثقہ ہیں تقادیر کذب و افتراء کے ساتھ متہم نہیں ہے تو ان کی شہادت و تصدیق کی وجہ سے یہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے -

بلکہ شیخ ابو جبر جصاصؒ نے اس کو متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم قرار دیا ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا کہ یہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھ کر ہے جس سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہو گا البتہ علم طائیت حاصل ہو گا اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور اس کے منکر کی تفضیل کی جائے گی اور نسخہ نہیں کی جائے گی اور یہی ہمارے نزدیک مختار ہے جو عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے - کتاب اللہ پر زیادتی کی چند امثلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں -

۱۔ حدیث مشہور سے رحم کی زیادتی کہ قرآن میں صرف تسکو کوڑوں کا ذکر ہے مگر بحر العلومؒ نے فوائد الرحمت میں کہا ہے کہ اس تمثیل میں نظر ہے کیونکہ رحم کا ثبوت تواتر معنوی سے کما صرح بہ فی فتح القدر -

۲۔ مسح علی الخفین کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف غسل رجليں کا ذکر ہے مگر انصاف سے مسح علی الخفین کا ثبوت بھی تواتر معنوی سے ہے نہ کہ مشہور سے -

۳۔ کفارہ یمین میں تین روزہ کو لگاتار رکھنے کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف مطلق روزوں کا ذکر ہے کیوں کہ

ابن مسعود کی قرأت میں فصیام ثلاثہ ایام متتابعات ہے اور انکی قرأت مشہور ہے نہ کہ متواتر تو اس مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے متابعات کی قید بڑھادی گئی ہے۔

سوال ۱۔ جب خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے جیسے متواتر سے تو اس سے متواتر کے مثل علم یقینی

کیوں حاصل نہیں ہوتا؟

جواب ۱۔ کیونکہ یہ قرن صحابہ میں احادیث سے مٹتی جس کی وجہ سے اس کی قطعیت ختم ہوگئی اور اس شبہ کی وجہ

سے یقین کے درجہ سے سافط ہوگئی بخلاف متواتر سے اس کے بعد اس کی عبادت ملاحظہ ہو۔

والمشہور وهو ما كان من الأحاديث في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهمون تواترهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم وأولئك قوم ثقافت أئمة لا يهتمون فصار يشهداتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص إن أحد قنم المتواتر وقال عيسى بن أبان يضل جاحدا ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لأن المشهور يشهد أدة السلف صراحة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة بعلی کتاب اللہ تعالیٰ وهو نسخہ عندنا وذلك مثل زیادة الرجوع والمسح علی الخفین والتتابع فی صیام کفارة الیمین لکنہ لما كان من الأحادیث فی الأصل ثبت به شبهة سقط بها علم الیقین

ترجمہ

اور (دوسری قسم) مشہور ہے اور وہ وہ ہے جو ابتداء (دو صحابہ) میں احادیث سے ہو پھر پھیل گئی ہو پس وہ ایسی ہوگئی جس کو ایسی قوم نقل کرتی ہے جنکے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم قرن ثانی اور وہ ہیں جو ان کے بعد میں (تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں جو ایسے ائمہ ہیں جو غیر متہم ہیں تو یہ حدیث ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی یہاں تک کہ جصاص نے کہا ہے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسیٰ بن ابان نے کہا ہے کہ مشہور کے منکر کی تفصیل ہوگی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور ہمارے نزدیک یہی صحیح۔ اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے حجت ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے متواتر کے درجہ میں تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے اور یہ جیسے رحم کی زیادتی ہے اور مسح علی الخفین کی اور کفارة یمین کے روزوں میں تتابع کی لیکن مشہور جبکہ ابتداء میں احادیث سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہو گیا جسکی وجہ سے علم یقین ساقط ہو گیا۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۴۴

مند کی تیسری قسم خبر واحد ہے بظاہر اس لفظ سے ذہن اس بات کی جانب

سبقت کرنا ہے کہ جس کو ایک راوی روایت کرے وہ خبر واحد ہے مگر۔

معنیٰ نے اس کی تردید فرمائی اور یہ فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے درجہ پر فائز نہ ہو۔



اور خبر واحد مفید ظن ہے نہ کہ یقین اور طمانیت کو۔

پھر خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے مگر اس میں آٹھ شرطیں ہیں چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق حدیث سے ہے اور چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق راوی سے ہے پہلی چار شرطیں یہ ہیں ۱۔ خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہ ہو جیسے من مثنیٰ ذکرہ فلیتوضاً خبر واحد ہے اور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب خبر واحد ہے مگر اول فرمان باری فیندرجال یحبون ان یتظہروا کے خلاف ہے کمال یقین و فیہ مافیہ۔

اور دوسری حدیث فاقرا و ما تیسر من القرآن کے خلاف ہے ۲۔ حدیث مشہور کے خلاف نہ ہو جیسے مشہور حدیث ہے البینة علی السدعی والیمین علی من انکر مکر اس کے خلاف ایک خبر واحد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا تو چونکہ یہ خبر واحد حدیث مشہور کے خلاف ہے اس لئے لائق عمل نہ ہوگی۔

۳۔ خبر واحد ایسے واقعات اور حادثہ میں وارد نہ ہوئی ہو جس میں عموم بلوئی ہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہ ہوگی جیسے بسم اللہ خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ یہ ایسی چیز ہے یعنی نماز جس میں تمام صحابہ کا اشتغال تھا تو اگر ایسی ہی بات ثابت ہوتی تو یہ کم از کم شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہونی چاہئے تھی۔ ۴۔ صحابہ کی کسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر نہ ہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہ ہوگی جیسے ایک حدیث میں ہے الطلاق بالرجال مگر اس میں صحابہ نے اختلاف کیا اور ایک جماعت نے یہی کیا جو اس حدیث میں ہے کہ جیسا مرد ہوگا اتنی طلاق کا مالک ہوگا لہذا آزاد تین کا اور غلام دو کا مالک ہوگا مگر حنفیہ کے مسلک کے مطابق صحابہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جیسی عورت ہوگی اتنی طلاق اس کو دی جائے گی یعنی حرہ کو تین اور باندی کو دو تو اگر یہ حدیث ان کے نزدیک ثابت ہوتی تو اس حدیث کو پیش کر کے فریق اول فریق ثانی پر رجعت قائم کرنا مگر ایسی بات نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث لائق عمل نہیں ہے۔

دوسری وہ چار شرطیں جو راوی میں ملحوظ ہیں وہ یہ ہیں ۱۔ اسلام ۲۔ عدالت جس کی تعریف واضح ہے ۳۔ عقل کامل جو بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے ۴۔ ضبط۔ یعنی کما حقہ کلام کو سننا پھر اس کے معنی کو سمجھنا پھر اس کو یاد رکھنا لہذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا شرط اول (اسلام) کے فوت ہونے کی وجہ سے اور فاسق کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا شرط ثانی (عدالت) کے فقدان کی وجہ سے۔

بچہ اور مجنون کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا۔ شرط ثالث (کمال عقل) کے نہ ہونے کی وجہ سے جس شخص میں پیدائش غفلت ہو یعنی سہو و نسیان کا غلبہ ہو یا سہو اور غلطی سے لاپرواہی ہو یا بغیر تحقیق کے انداز سے اور شکل سے خبر دیدہ بننے کا عادی ہو ان کی خبر عمل کو واجب نہیں کرے گی شرط رابع (ضبط) کے فقدان کی وجہ سے جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اسکی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

و خبر الواحد وهو الذي يروي الواحد أو الاثنان فصاعداً بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه اذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة في حادثة لا تنعوبها البلوى



ولم یظہر من الصحابة رضی اللہ عنہما لا اختلاف فیہا وترک الحاجة به انه یوجب العمل بشروط تراعى فی الخبر وھی اربعة الاسلام والعَدالة والعقل الكامل والضبط فلا یجب العمل بخبر الکافر والفاسق والصبی والمعتوه والذي اشتدت غفلته خلقة او مساحته او مجازفة ۔

## ترجمہ

اور خبر و اصرار وہ وہ ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ روایت کریں بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو اور اس کا حکم جبکہ وہ وارد ہو درائیکہ کتاب کے مخالف نہ ہو اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو ایسے حادثہ میں جس میں بلوی عام نہ ہو اور اس حادثہ میں صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہو اور اس حدیث سے احتجاج کا ترک ظاہر نہ ہو (حکم اس کا) یہ ہے کہ عمل کو واجب کرتی ہے ان شرطوں کے ساتھ جو خبر میں ملحوظ ہیں اور وہ جاریں اسلام اور عدالت اور عقل کامل اور ضبط تو عمل واجب نہ ہو گا کافر اور فاسق اور محبون کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت سخت ہو پیدائشی طور پر یا لا پر وہی کیوجہ سے یا اشکل سے بولنے کیوجہ سے ۔  
جو شخص مستور الحال ہے وہ باب حدیث میں فاسق کے مثل ہے یعنی اس کی حدیث حجت نہ ہوگی لہذا خبر القرون میں یہ بات تھی کہ مستور الحال کی خبر قبول کی جائے کیونکہ وہاں خیر کا غلبہ تھا اسی کو مصنف فرماتے ہیں

والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لو يظہر عدالة الآ في الصدر الاول على ما ينبغي

## ترجمہ

اور مستور الحال فاسق کے مثل ہے اس کی خبر حجت نہ ہوگی حدیث کے باب میں جتنک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے مگر صدر اول میں اس تفصیل کے مطابق کہ ہم بیان کریں گے ۔ اسکی تشریح واضح ہے ۔  
امام ابو حنیفہ کے ایک شاگرد حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کی ہے کہ مستور الحال پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مثل ہے ۔ اسی کو مصنف فرماتے ہیں ۔

وروی الحسن عن ابی حنیفۃ انه مثل العدل فيما یخبر عن نجاسة الماء ۔

## ترجمہ

اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ مستور عادل کے مثل ہے اس سلسلہ میں جو وہ خبر دے رہا ہے پانی کی نجاست کے بارے میں ۔  
مبسوط کی کتاب الامتحان میں مذکور ہے کہ مستور الحال فاسق کے مثل ہے مصنف فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ صدق کے رجحان کے لئے عدالت ضروری ہے ۔  
اسی کو مصنف نے فرمایا ۔



وَذَكَرَ فِي كِتَابِ الْأَسْتِحْسَانِ أَنَّ مَثَلَ الْفَاسِقِ فِيهِ وَهُوَ الصَّحِيحُ -

**ترجمہ** اور مسطور کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور فاسق کے مش ہے پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں (اور یہی صحیح ہے)۔

**تشریح** امام محمد نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے تو اگر سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمم کر سکتا ہے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ احوط ہے، اسی کو مصنف نے فرمایا۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْفَاسِقِ يَخْبُرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ أَنْ يُحْكِمَ السَّامِعُ رَأْيَهُ فَإِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنْ صَادَقَ يَتِيمُهُمْ مِنْ غَيْرِ إِزَاقَةِ الْمَاءِ فَإِنْ أَرَادَ أَنْ يَتِيمَهُمْ فَهُوَ أَحْوَضُ لِلتَّيْمُمِ -

**ترجمہ** اور محمد نے فرمایا فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ وہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ وہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو گرائے ہوئے پس اگر اس نے پانی گرا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے احوط ہے۔ باقی بات واضح ہے۔

**تشریح** اور اگر کافر یا بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی انہی بات کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور تیمم نہیں کرے گا اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ سب سے افضل ہے، اسی کو مصنف نے فرمایا۔

وَفِي خَبَرٍ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمُتَوَهِّجِ إِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ السَّامِعِ صَدَقَهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّأُ وَلَا يَتِيمُهُمْ فَإِنْ أَرَادَ الْمَاءُ تَتِيمَهُمْ فَهُوَ أَفْضَلُ -

**ترجمہ** اور کافر اور بچہ اور مجنون کی خبر میں جبکہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو پانی کی نجاست کے سلسلہ میں تو سامع وضو کرے اور تیمم نہ کرے پس اگر وہ پانی گرا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے۔ باقی تفصیلات واضح ہیں۔

**تشریح** کچھ معاملات تو ایسے ہیں جن میں فقط الزام ہوتا ہے جیسے اکثر حقوق العباد میں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہئیں، اور اگر سن وجہ الزام ہو اور سن وجہ نہ ہو تو اس میں نصاب شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے۔ اور اگر اس میں الزام بالکل نہ ہو جیسے وکالت میں اور اذن فی الشہادت میں، تو یہاں ہر مخبر کی خبر قابل قبول ہوگی کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط و کڈ دیا جائے۔



کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ایسا جامع الاوصاف اور شرائط کا جات مل جائے جس کو وہ اپنے دکیل یا اپنے غلام پاس بھیجے اور سامع کے پاس علاوہ اس خبر کے کوئی دلیل نہیں جس پر وہ عمل کر سکے، اور شرائط مذکورہ اس لئے ہوتی ہیں تاکہ خبر میں صدق کا پہلو غالب ہو کر وہ ملزم بن سکے اور جہاں لزوم ہی نہیں ہے وہاں یہ شرطیں بھی ملحوظ نہیں ہیں۔ لہذا ہم نے ان شرائط کو امور دین میں شرط قرار دیا اور جن معاملات میں لزوم نہیں ہے ان میں شرط قرار نہیں دیا ہے اسی کو مصنف فرماتے ہیں۔

وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة يعتبر خبر كل مُمَيِّز لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشروط فان الانسان قلما يجد المستبيع لتلك الشرط ببعث الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشروط ليتخرج جهة الصدق في الخبر فيصالح ان يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في امور الدين دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات

**ترجمہ** اور ان معاملات میں جو الزام کے معنی سے منفک ہیں جیسے وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارت (ان سب میں) ہر میز کی خبر معتبر ہوگی اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو ان تمام شرائط کے سقوط کی جانب داعی ہیں اس لئے کہ انسان بہت کم پاتا ہے ایسا شخص جو ان تمام شرائط کو جامع ہو جس کو وہ اپنے دکیل یا اپنے غلام کی جانب بھیج دے اور سامع کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر وہ عمل کر سکے علاوہ اس خبر کے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں صدق کی جہت راجح ہو جائے پس وہ صلاحیت رکھے ملزم بننے کی اور یہ (اعتبار شرائط مذکورہ) ان چیزوں میں ہوگا جن میں لزوم متعلق ہو تو ہم نے ان کی شرط لگا دی امور دین میں نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوگا۔ باقی بات واضح ہے

**سبق نمبر ۵۴** حضور والا، آپ نے فرمایا تھا کہ امور دین میں شرائط مذکورہ درکار ہیں چونکہ ان میں لزوم ہے اور کھانے کی حلت و حرمت اور یابی کی طہارت و نجاست یہ سب امور دین ہیں تو ان میں فاسق کا قول معتبر ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ قول فاسق معتبر مانتے ہیں؟ **جواب :-** فاسق کی خبر ان امور میں قبول کی جاتی ہے مگر براہ راست نہیں بلکہ بعد تحری ظن غالب حاصل ہونے کے بعد۔

اس لئے کہ ان امور پر واقفیت کوئی عام چیز نہیں جس پر عام لوگ مطلع ہو سکیں بلکہ یہ تو ایک مخصوص چیز ہے خلاصہ کلام ان کا قول بر بنا مجبوری قبول کیا گیا ہے۔ کیونکہ ان کو ثقافت اور عادل حضرات سے



حاصل کرنا دشوار ہے ، نیز فاسق فی الجملہ شہادت کا اہل ہے اسی وجہ سے اگر قاضی اُنہیں کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو فیصلہ صحیح اور نافذ ہے ۔

نیز فاسق کے اوپر سے تہمت بھی منتفی ہے کیونکہ اسکی خبر سے جو اور پر لازم ہوگا وہ فاسق کے اوپر بھی لازم ہوگا بخلاف کافر اور بچہ کے کیونکہ اولاً تو وہ شہادت کے اہل نہیں اور دوسری بات یہ کہ کافر جزئیات شرعیہ کا مخاطب نہیں اور بچہ غیر مکلف ہے ۔

سوال :- جب ضرورت ہے کہ فاسق کا قول قبول کیا جائے تو پھر تحرری کی کیا ضرورت ہے بغیر تحرری کے فاسق کا قول قبول کرنا چاہئے ؟

جواب :- یہاں چونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور اصل یہ ہے کہ پانی اپنی اصل سے اور طعام اپنی اصل سے پاک ہے اور نجاست ان کو کسی سبب عارض کیوجہ سے عارض ہوتی ہے تو جب بات یوں ہے تو فسق کو بالکلید بدر بھی قرار نہیں دیا گیا کہ اس کی وجہ سے آدمی کچھ وقار مجروح نہو اور نہ جمیع الوجوہ اس کو مغبر مانا گیا ہے بلکہ سچو مغبر ہوا یعنی فاسق کی خبر کو مغبر مانا گیا ہے مگر اس میں تحرری کرنے کے بعد ۔

سوال :- جب اپنے تحرری کے بعد فاسق کی خبر کا حلت طعام اور حرمت طعام میں اعتبار کر لیا تو ایسے ہی باب حدیث میں تحرری کے بعد اس کی خبر قبول کرنی چاہئے تھی حالانکہ آپ نے حدیث کے باب میں اس کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے ؟

جواب :- باب حدیث میں فاسق کی خبر قبول کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی کیونکہ حدیث کو روایت کرنے والے بکثرت ثقات موجود ہیں جس کی وجہ سے غیر ثقات سے بے نیازی ہے ۔ اسکی عبارت ملاحظہ ہو ۔

وَأَمَّا اعْتِبَارُ خَبَرِ الْفَاسِقِ فِي حُلِّ الطَّعَامِ وَحَرْمَتِهِ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ إِذَا تَأَيَّدَ بِكَبِيرِ الرَّأْيِ لَا نَظَرَ فِي ذَلِكَ أَمْرٌ خَاصٌّ لَا يَسْتَقِيمُ تَنْقِيَتُهُ مِنْ جِهَةِ الْعَدُولِ فَوَجِبَ التَّحَرُّي فِي خَبَرِهِ لِلضَّرُورَةِ وَكَوْنِهِ مَعَ الْفُسْقِ أَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَاتِّقَاءِ الْهَيْمَةِ حَيْثُ يَلْزِمُهُ مَجْبَرٌ مَا يَلْزِمُ غَيْرَهُ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الضَّرُورَةَ غَيْرُ لَا زِمَةٍ لِأَنَّ الْعِلَّ بِأَصْلِ مَمْكُنٍ وَهُوَ أَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْأَصْلِ فَلَمْ يَجْعَلِ الْفُسْقُ هَذَرًا وَلَا ضَرْبًا فِي الْمَصِيرِ إِلَى رَوَايَتِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ أَصْلًا لِأَنَّ فِي الْعَدُولِ مِنَ الرِّوَايَاتِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غَنِيَّةٌ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ بِالتَّحَرُّي ۔

ترجمہ :- اور اعتبار کیا جاتا ہے فاسق کی خبر کا کھانے کی حلت اور اس کی حرمت کے سلسلہ میں اور پانی کی طہارت اور اس کی نجاست کے سلسلہ میں جب کہ وہ مؤید ہو غلطی غالب سے اس لئے کہ ایک خاص چیز ہے جس کا حصول عادتوں کی جانب سے درست نہو سکے گا ( ممکن نہو گا ) تو اس کی خبر میں تحرری واجب



ہوگی ضرورت کیوجہ سے اور فاسق کے ہونے کی وجہ سے فسق کے باوجود شہادت کا اہل اور تہمت کے منتفی ہونے کیوجہ سے اس حیثیت سے کہ لازم ہے فاسق کو اپنی خبر سے وہی لازم ہے اس کے غیر کو مگر تحقیق کہ یہ ضرورت غیر لازم ہے اس لئے کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ (اصل) یہ ہے کہ پانی پاک ہے اصل خلقت کے اعتبار سے تو فسق ہر قرار نہیں دیا گیا اور کوئی ضرورت نہیں ہے رجوع کرنے کی فاسق کی روایت کی جانب امور دین میں بالکل اس لئے کہ رداۃ میں عادلوں کی کثرت ہے اور انکی وجہ سے ان کے غیر سے بے نیازی ہے تو تخری کے ذریعہ فاسق کی خبر کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا۔

### تشریح

انما اعتبار سے مایزم غیرہ، تک سوال اول کا جواب ہے اور الا ان ہذہ الخ سے تیسرے سوال کا جواب ہے۔

جو شخص عقائد اہل حق سے ہٹ کر اپنی خواہشات نفسانی کو اپنا مذہب اور دین بنائے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل اور حجت پیش کرتا ہے تو مذہب مختار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہوگی جیسے غلات روافض اور جو بھی ضروریات دین کے منکر ہیں اور جیسے نادبانی وغیرہ کیونکہ ان کے احوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ اقراء اور جھوٹ کے عادی ہیں تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہی ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہوگی تو اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَأَمَّا صَاحِبُ لَهْوٍ فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَلَعُ لَا يُقْبَلُ رَوَايَةُ مَنْ اُتْخَلَ الْهَوَىٰ وَدَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ  
لَا الْحَاجَّةَ وَالِدَعْوَةِ إِلَى الْهَوَى سَبَبٌ دَاخِلٌ إِلَى الْمُتَقَوْلِ فَلَا يُؤْتَمَّنُ عَلَى حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

### ترجمہ

اور بہر حال خواہشات نفسانی والا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشات نفسانی کو ملت بنالیا اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دی اس لئے کہ اس کا حجت پکڑنا اور ہونے کی جانب دعوت دینا گھڑنے کی جانب دعوت دینے والا سبب ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

### تشریح

خوارج و معتزلہ جن کے یہاں کذب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا تو ان کے بارے میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ باب حدیث میں کذب و افتراء سے کام نہیں لیں گے تو ان کی روایت قبول کرنی جائے گی۔ بہر حال اب تک کی تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ خبر و احادیث ہے تو پھر اس کی کچھ تفصیل سماعت فرمائیں۔

اگر خبر واحد کا راوی ایسا ہو کہ جو اوصاف مذکورہ فیما سبق کے ساتھ ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں زبردست





ملکہ رکھتا ہے تو اس کی جہاز قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیث پر عمل ہوگا جیسے خلفاء راشدین اور عبادلہ ثلاثہ اور یہ سارے حضرات جو یہاں مذکور ہیں۔

اور اگر راوی میں حفظ و عدالت وغیرہ تو ہیں مگر فقہ نہیں ہے تو ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف ہو تو قابل قبول ہے اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بر بنا ضرورت کہ قیاس کا دروازہ بند نہ ہو جائے حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مصراۃ میں ایسا ہی ہوا ہے اس کی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَاذَا ثَبَتَ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا إِنْ كَانَ الرَّاوی مَعْرُوفًا بِالْفَقْهِ وَالْقُدُّمِ فِي الْاجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالْعَبَادِلَةِ الثَّلَاثَةِ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمَعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَابْنِ مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَعَالِشَةَ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمَا جَمْعَيْنِ وَغَيْرَهُمْ مِمَّنْ اشتهرَ بِالْفَقْهِ وَالنَّظَرِ كَانَ حَدِيثُهُمْ حُجَّةً يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ وَإِنْ كَانَ الرَّاوی مَعْرُوفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُونَ الْفَقْهِ مِثْلَ أَبِي هُرَيْرَةَ وَالنَّسَبِ بْنِ مَالِكٍ فَإِنْ وَافَقَ حَدِيثُهُ الْقِيَاسَ عَمِلَ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ لَمْ يُتْرَكْ إِلَّا لِلضَّرُورَةِ وَالسَّدَادِ بِأَبْلِ لِي

**ترجمہ** اور جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی معروف ہو فقہ اور اجتہاد میں تقدم کے ساتھ جیسے خلفاء راشدین اور تینوں عبداللہ اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ و نظر کے ساتھ مشہور ہیں تو ان کی حدیث حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہؓ اور انس ابن مالک پس اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو چھوڑا جائے گا مگر ضرورت کی وجہ سے اور وہ ضرورت اجتہاد کے دروازہ کا بند ہونا ہے۔

**تشریح** عبادلہ ثلاثہ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، ہیں یعنی فقہاء کے نزدیک اور محدثین کے نزدیک عبداللہ ابن زبیرؓ ہیں ابن مسعودؓ کی جگہ اور باقی بدستور ہیں۔

ممن اشتهر بالفقه والنظر الخ جیسے حضرت ابی ابن کعبؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ ابو ہریرہؓ اور انس ابن مالک کا یہ ذکر ان کی تنقیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اس مقام پر ترک حدیث کا نکتہ بیان کرنا ہے،

حدیث مصراۃ یہ ہے لَا تَصْرُوا الْأَبْلَ وَالْغَنَمَ فَمِنْ أَبْتَا عَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرِ بَيْنَ بَعْدِ أَنْ يَحْلِبَهَا أَوْ يَمْسُكَهَا وَإِنْ سَخَطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَبَرٍ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی خریدار دھوکہ میں پھنس گیا تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اسی قیمت پر جانور کو رکھ لے اور اگر ناپسند ہو تو اسے



باتع کے پاس واپس کر دے اور اس کے ہمراہ ایک صاع کھجور بھی دیدے ۔  
تو یہاں ایک صاع کھجور کا کوئی تک نہیں بلکہ دو دھ کا مثل یا اس کی قیمت ہونی چاہئے تھی ، بہر حال قیمت بھی ابویوسفؒ کے قول کے مطابق ہے ورنہ امام صاحبؒ کے نزدیک مشتری کے لئے جائز نہیں کہ اس جانور کو واپس کرے بلکہ وہ باتع سے اس کا تادان لے لے اور جانور کو اپنے پاس رکھ لے ۔ اس مقام پر مزید تفصیلات ہیں جن کے بیان کا یہ محل نہیں ہے ۔

**سبق نمبر ۶۶** اور اگر راوی مجہول ہو مجہول النسب نہیں بلکہ باب روایت میں مجہول ہے یعنی ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی حدیث نہیں ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں  
۱۔ سلف نے ان سے روایت لی ہو اور اس کی شہادت دی ہو ۲۔ اس حدیث میں طعن کرنے سے سلف نے سکوت کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں انہی حدیث راوی معروف کے مثل قبول ہوگی ۳۔ کسی نے اس کو قبول کیا ہے اور کسی نے نہیں کیا اس کے باوجود ائمہ ثقافت نے انہی حدیث کو نقل کیا ہے تو بھی ہمارے نزدیک یہ روایت راوی معروف کی روایت کے مثل قابل قبول ہے ۴۔ سلف نے اس کو بالکل رد کر دیا ہو جیسے فاطمہ بنت قیس کی حدیث مطلقہ کے نفقہ اور سکنی کے بارے میں تو وہ حدیث مستنکر ہوگی اور اس پر عمل جائز نہ ہوگا ۵۔ سلف کے زمانے میں اس حدیث کا ظہور نہیں ہوا اس وجہ سے وہ قبول و رد سے بھی دوچار نہ ہو سکی تو اس پر عمل واجب نہ ہوگا البتہ چونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے اس وجہ سے وہ جائز العمل ہوگی اور اسی جیسا مجہول راوی بعد میں ہو تو وہ حدیث لائق عمل بھی نہ ہوگی کیونکہ بعد کے دور میں فسق و فجور پھیل گیا ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وان كان الراوى مجهولاً لا يعرف الا بحدیث رواه او بحدیثین مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان روى عنه السلف وشهدوا بالصحة او سكتوا عن الطعن صار حدیثه مثل حدیث المروفي وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكل ذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حدیثه وصار مستنكراً وان كان لم يظهر حدیثه في السلف ولم يقابل ببرد ولا قبول لم يجب العمل به لصحة العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق

**ترجمہ** اور اگر راوی مجہول ہو ، نہیں پہچانا جاتا ہو مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے والبداء بن معبد اور سلمہ بن محبت پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو اور طعن سے سکوت کیا ہو اس کی حدیث معروف کی



حدیث کے مثل ہوگی اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا ہو اس سے ۔ ۔ ۔ ۔ ثقات کے نقل کے ساتھ ساتھ  
تو ایسے ہی ہے ہمارے نزدیک اور اگر ظاہر نہیں ہو اسلف سے مگر رد تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور  
وہ مستنکر ہوگی اور اگر سلف میں اس کی حدیث ظاہر نہ ہوئی ہو اور رد اور قبول سے دو چار نہ ہوئی ہو تو اس پر عمل واجب  
نہیں لیکن اس پر عمل جائز ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے یہاں تک کہ اس مجہول کے مثل کی روایت  
ہمارے زمانہ میں اس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے فسق کے ظہور کی وجہ سے ۔

## تشریح

۲۱ کی مثال ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور  
اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور نہ اس سے دخول کیا کہ اس سے پہلے ہی مر گیا تو کیا حکم ہے ۔  
تو ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ اس کو مہر مثل ملے گا اور اس پر عدت واجب ہوگی اور اس کیلئے میراث ہوگی تو یہ  
جواب سنکر مقل بن سنانؓ کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہمارے اندر ایک عورت ہے روع بنت داشت اس کے  
متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فیصلہ فرمایا تھا لیکن اس حدیث پر عمل کرنے سے منع نہیں کیا اور فرمایا کہ اس  
کو مہر نہیں ملے گا البتہ میراث ہے اور عدت ہے یہ بات انہوں نے اپنے قیاس سے فرمائی کیونکہ معقود علیہ اس  
کے پاس صحیح سالم موجود ہے تو وہ مہر کی مستحق نہ ہوگی جیسے اسی صورت میں طلاق قبل الدخول کی صورت میں  
مہر نہیں ملتا امام شافعیؒ نے حضرت علیؓ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا ہے ۔ فاطمہ بنت قیس  
کی حدیث یہ ہے طلقتی زوجی ثلاثا علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاسکنی  
لک ولا نفقة، مگر صحابہ کی ایک جماعت نے اس کو رد کر دیا ہے جن میں حضرت عمرؓ بھی ہیں ۔

۲۲ میں جو فرمایا ہے کہ اس پر عمل جائز ہے اس کی شرط یہ ہے کہ قیاس کے مخالف نہ ہو نیز اس پر عمل جائز ہے  
قرن ثالث تک اور اگر اس کے بعد ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہے ۔ والحد بن معبد کی حدیث یہ ہے کہ انہوں  
نے نہبا صفوف کے پیچھے نماز پڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا ۔  
اور سلمہ بن محبت کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی تو اگر اسی  
نے اس کی مطاوعت کر لی تو وہ باندی اسی کی ہے اور اس پر اس کے مثل ہے اور اگر اس نے اس پر جبر کیا تو  
وہ حرہ ہے اور اس پر اس کے مثل ہے ۔ مہر حال قیاس صحیح ان دونوں کی تردید کرتا ہے ۔

اب تک کی گفتگو کا خلاصہ یہ نکلا کہ منواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کا مقابل موضوع ہے  
اور مشہور سے طمانیت کا جس میں جانب مخالف کا بہت ضعیف سا احتمال ہوتا ہے اور یقین میں جانب مخالف  
کا احتمال بالکل نہیں ہوتا ۔ مشہور کا مقابل مستنکر ہے اور خبر واحد سے ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے ۔  
اول میں عدم کی جہت بہت مروج ہوتی ہے اور ظن میں بھی مروج ہوتی ہے لیکن اول کے مرتب میں کم ہوتی ہے تو  
اول ثانی سے اقویٰ ہے اور مستنکر وہم کا فائدہ دیتی ہے جس پر عمل جائز نہیں ۔ اور خبر واحد میں سے جو مستنکر  
ہے یعنی قسم غامس اس پر عمل جائز ہے نہ کہ واجب اب اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔



فصلاً لتواتر كوجب علموا اليقين والمشهور علموا لطائفة وخبر الواحد غالب الراي و  
المستكر منه يُفيد الظن وإن الظن لا يفتى من الحق شيئاً والمستكر منه في حيز الجواز  
للعمل به دون الوجوب

## ترجمہ

تو ہے متواتر واجب کرتی ہے علم یقینی کو اور مشہور علم طائفت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر  
واحد میں سے مستکر ظن (دویم) کو اور ظن حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور اس میں سے  
مستکر چیز حوازیں ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے نہ کہ وجوب کے۔ باقی بات گذر چکی ہے۔

اگر حدیث ایسی ہو کہ اس کا راوی اس کی مخالفت کرے یعنی اس کا قول و عمل یا اس کا فتویٰ اس روایت کے  
خلاف ہو اور یہ مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو تو اب یہ حدیث قابل عمل نہیں رہے گی اسی طرح اگر ائمہ صحابہؓ  
میں سے جو غیر راوی ہیں اس حدیث کے مخالفت ہو اور ان کا فتویٰ یا عمل اس کے خلاف ہو اور حدیث ایسی ہو  
جو ان پر مغل ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا  
جیسے البکر بالبکر جلد مائتہ و تخریب عام، یہ ائمہ صحابہؓ پر خفا کا احتمال نہیں رکھتی اور عمر بن فاروق کا عمل اسکے خلاف  
ہے تو پھر یہ حدیث قابل عمل نہ ہوگی۔

اور جن صحابہؓ نے قبضے سے وضو ٹوٹنے کی مخالفت کی ہے تو وہ حدیث میں نقص کا باعث نہیں کیونکہ  
وہ ایسی چیز ہے جس میں احتمال خفا ہے کیونکہ وہ نادر ہے۔ اور اگر مروی عنہ روایت کا انکار کرے تو  
اس کی دو صورتیں ہیں ۱۔ شدت و سختی سے منع کرے کہ میں نے یہ روایت نہیں کی یا تو نے میرے اوپر جھوٹ  
بولا ہے تو یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور اگر ہلکے الفاظ سے انکار کرے کہ مجھے تو یاد نہیں آتا کہ میں نے یہ روایت  
بیان کی ہے تو اس میں اختلاف ہے ابو الحسنؒ کرخی اور حنفیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہوگا  
اور امام شافعیؒ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عمل کرنا ساقط نہ ہوگا مصنفؒ نے اول کو شبہ بالحق قرار  
دیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول امام ابو یوسفؒ کا اور ثانی امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ ان کے دو  
اختلاف کی فرع ہے جو شاہدین کے بارے میں ہے، جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کہ آپ نے یہ فیصلہ  
کیا تھا اور قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ اس شہادت کو قبول نہیں کرتے اور امام محمدؒ کرتے ہیں  
اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرتا ہے مگر مبہم الفاظ میں کہ یہ حدیث غیر ثابت یا مجروح ہے یا  
منکر ہے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح کا باعث نہیں ہے اور نہ ایسی جرح اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے  
جیسا کہ ایسی جرح شاہد کے اندر بھی جرح کا باعث نہیں ہے۔

ہاں اگر ظن مفسر ہو کہ راوی عادل نہیں یا کاذب ہے وغیرہ وغیرہ ایسے الفاظ کے ساتھ جو بالاتفاق جرح  
کے الفاظ ہیں۔

اور جرح کرنے والے حدیث کے وہ ائمہ ہیں جو تعصب و عداوت سے دور ہیں اور کھٹکی اور اتقان میں اور مسلمانوں کی خیر خواہی میں مشہور ہیں تو ان کا طعن راوی میں جرح کا باعث ہوگا۔ لہذا جو حضرات تشدد بیجا اور تعصب بیجا یا عداوت میں مشہور ہیں ان کی جرح اور ان کا طعن موجب نقصان نہ ہوگا جیسے ابن الجوزی، مجد الدین فیروز آبادی اور خطیب بغدادی اور محدث دارقطنی وغیرہ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيثِ إِذَا ظَهَرَ مَخَالَفَتُهُ قَوْلًا أَوْ عَمَلًا مِنَ الرَّاوي بَعْدَ الرِّبَايَةِ  
أَوْ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ أئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيثِ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيَحْمِلُ  
عَلَى الْأَنْتِسَاخِ وَاخْتَلَفَ فِيهَا إِذَا أَنْكَرَ الرَّوِيُّ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ وَهُوَ  
الْأَشْكَبُ قِيلَ إِنَّ هَذَا قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ خِلَافًا لِلْمُحَمَّدِ وَهُوَ فَرَعٌ اخْتَلَفَ فِيهَا فِي شَاهِدِينَ  
شَهِدَا عَلَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ لَا تَقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تَقْبَلُ  
وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَا يُوجِبُ جَرَحًا فِي الرَّاوي كَمَا لَا يُوجِبُ فِي شَاهِدٍ وَلَا يَنْبَغُ الْعَمَلُ بِهِ  
إِلَّا إِذَا وَقَعَ مَفْسَرًا بِمَا هُوَ جَرَحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِنْ أَشْتَهَرَ بِالنَّصِيحَةِ وَالْاِتِّقَانِ دُونَ  
التَّعَصُّبِ وَالْعِدَاوَةِ مِنَ أئِمَّةِ الْحَدِيثِ

## ترجمہ

اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائیگا جبکہ حدیث کی مخالفت ظاہر ہو راوی سے روایت کے بعد تو لا یا عمل یا راوی کے غیر کی جانب سے ائمہ صحابہ میں سے حالانکہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفا کا احتمال نہ رکھے اور حدیث کو انتساخت پر محمول کیا جائے گا اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جبکہ مروی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کرے تو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائیگا اور یہی شبہ بالحق ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو یوسف کا قول ہے بخلاف محمدؐ کے اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں حالانکہ قاضی اس فیصلہ کو یاد نہیں رکھتا تو اب ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی (یعنی قاضی گواہوں کا قول قبول نہیں کرے گا اور محمدؐ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی) (یعنی خاص گواہوں کا قول قبول کرے گا) اور طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا جیسا کہ طعن مبہم شاہد میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا اور طعن مبہم حدیث پر عمل کرنے سے نہیں روکے گا مگر جبکہ طعن واقع ہو اس حال میں کہ وہ مفسر ہو ایسے الفاظ کے ساتھ کہ وہ متفق علیہ جرح ہوں ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیر خواہی اور کھٹکی میں نہ کہ تعصب اور عداوت میں ائمہ حدیث میں سے۔

کثیر علیہ :- اس کی تفصیل یہ ہے کہ طعن راوی کی طرف سے ہے یا غیر کی، وہ غیر صحابی ہے یا ائمہ حدیث



میں سے ہے، صحابی ہونے کی صورت میں حفا کا احتمال ہے یا نہیں غیر صحابی ہونے کی صورت میں۔ اہل نصیحت و اتقان میں ہوگا یا اہل تنصیب و عداوت میں۔ پھر طعن مجمل ہوگا، یا مفسر ہوگا۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ جب راوی تاویل روایت کے بعد اس کے خلاف عمل کرے تو یہ جرح شمار کی جائے گی اور اگر روایت سے پہلے عمل کرے یا تاریخ کا علم نہ ہو تو یہ جرح شمار نہ ہوگی، اور اگر وہ اس کے خلاف تاویل کے ذریعہ عمل کرے تو چونکہ اسکی تاویل حجت نہ ہوگی کیونکہ یہ حدیث کے بعض محملات پر عمل ہے تو یہ جرح نہ ہوگی اور جب راوی انکار کرے تو انکار سخت ہے یا نہیں اول جرح ہے اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں بعض کے نزدیک جرح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے دوسری قسم کی تفصیل مبالغہ و خاص پانچویں صورت میں جرح ہے چہارم میں نہیں۔

تیسری قسم کی تفصیل مع سادس و سابع، سادس میں جرح ہے سابع میں نہیں ہے مگر جرح نہیں ہے مگر جرح ہے، باقی تفصیلات گزر چکی ہیں۔

**سبق نمبر ۷۴** قرآن و حدیث میں حقیقت کبھی تعارض و تناقض نہیں ہوتا کیونکہ یہ خداوند قدوس کے عجز کی علامت ہے بلکہ تعارض کیوجہ ہماری جہالت ہے کہ ہم کو تاریخ کا علم نہیں ہے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے۔

بہر حال ہماری جہالت کی وجہ سے جب آیتوں میں تعارض معلوم ہو تو حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا جیسے فاقراؤ ما تنسوا القرآن اور واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا (رواہ مسلم) اور من صلے خلف الامام فان قراءۃ الامام قراءۃ (رواہ محمد بن ابی حاتم) اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ یا قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ جیسے صلوٰۃ کسوف میں عبد اللہ بن عمرؓ ابن العاصؓ اور عائشہؓ کی روایات میں تعارض ہے تو قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا کہ تمام نمازوں کی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو یہاں بھی ایک ہی رکوع ہوگا۔

خلاصہ کلام: جب دو محبتوں میں تعارض ہو تو یہ دونوں تعارض کیوجہ سے ساقط ہوں گی اور جو حجت اس کے بعد والے مرتبہ پر فائز ہوگی اس کی جانب رجوع واجب ہوگا اگر رجوع ممکن ہو اور اگر رجوع متعذر ہو جائے تو پھر تقریر الاصول واجب ہے یعنی ہر چیز کو اس کی اصل پر رکھنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ سؤرہ حمز میں روایات متعارض ہیں پھر قیاسات بھی متعارض ہیں تو اس میں تقریر الاصول واجب اور پانی اور محدث کو اپنی حالت پر برقرار رکھنا ضروری ہے اسی وجہ سے اس کو مشکوک قرار دیا گیا ہے۔

پھر اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو تو وہ تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے ورنہ اس کے بعد استصحاب حال پر عمل کرنا ہوگا اور یہ کوئی دلیل نہیں ہے اور قیاس دلیل ہے تو مجتہد قیاس ہی پر عمل کرے گا مگر تحری



اور شہادتِ قلب کیونکہ دلیل پر عمل خداوندِ فرست کی مدد سے غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ و افضل ہے۔  
پھر جیسے کتبِ منطقی میں تحقیقِ تعارض کی شرطیں آپنے پڑھی ہیں وہ یہاں بھی ملحوظ ہونگی یعنی تحقیقِ تعارض کے لئے دونوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہے ایک جس کو واجب کرے تو دوسری اس کو حرام قرار دے زمان واحد میں محل واحد میں۔

پھر ہمارے مشائخ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں اور مثبت سے مراد وہ ہے جو امر زائد کو ثابت کرے اور نافی سے مراد وہ ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور حکم کو اصل پر باقی رکھنا ثابت کرے۔ لہذا ہمارے مشائخ نے بعض مقامات پر مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض مقامات پر نافی کے اوپر واقعہ بریرہ میں مثبت پر اور واقعہ نکاح میمونہ میں نافی پر عمل کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب بریرہ آزاد ہوئیں تو بعض روایات سے ثابت ہے کہ ان کے شوہر غلام تھے اس وقت غلام تھے اور بعض میں آیلہ سے کہ آزاد تھے جبکہ اس پر تمام روایات متفق ہیں کہ غلام تھے اور اختلافِ حریت عارضہ میں ہے تو جن روایات نے یہ روایت کیا ہے کہ وہ غلام تھے تو یہ عارض کی نفی ہے اور شئی زائد کا انکار ہے اور جن روایات نے روایت کیا ہے کہ وہ آزاد تھے تو یہ شئی عارض کا اثبات ہے تو امام شافعیؒ نے نافی پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بوقتِ عتق باندی کو اسی وقت اختیار عتق ملے گا جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور اگر آزاد ہو پھر نہیں ملے گا۔ اور حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ صورت اختیار عتق ملے گا۔ بہر حال حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور واقعہ میمونہ میں نافی پر۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا تھا اور اس پر تمام روایات متفق ہیں کہ قبل نکاح حضرت حالتِ احرام میں تھے بوقتِ نکاح احرام باقی تھا یا نہیں اس میں روایات متعارض ہیں۔ یزید ابن الاصمؒ کی روایت میں حلال ہونے کا اثبات ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں بقار احرام کا ذکر ہے۔

تو چونکہ پہلے سے احرام تھا جو اس کی بقار کی خبر دے گا تو امر عارض اور شئی زائد کی نفی کرنا ہے اور جو حلال ہونے کی خبر دے گا وہ مثبت ہے تو ابن عباسؓ نافی اور یزید بن اصمؒ مثبت ہیں یہاں ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز ہے البتہ وطی جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے مثبت پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز نہ ہوگا۔

اور اگر جرح و تعدیل میں تعارض ہو جائے تو چونکہ عدالتِ اصل ہے اور فسق و فجور امر عارض ہے تو جرح کی صورت میں اثبات ہے اور تعدیل میں نفی ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا ہے۔ تو یہاں ہمارے اصحاب کے عمل میں اختلاف ہے تو یہاں کسی قاعدہ کی ضرورت ہے جس سے یہ بات واضح ہو جائے کہ کس جگہ مثبت پر اور کس جگہ نافی پر عمل ہوگا تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا

کہ جب نفی ایسی ہو جس کو دلیل سے پہچانا جاسکتا ہے یا نفی ایسی ہو کہ اصل میں اس میں اشتباہ ہے لیکن دلیل خارجی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ راوی نے یہاں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اب نفی اثبات کے مثل ہوگی یعنی دونوں کے درمیان تعارض ہوگا اور دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دیکھائے گی اور اگر نفی ایسی نہ ہو تو پھر تعارض ہی ہوگا اور صرف مثبت پر عمل کیا جائے گا تو بربرہ کے واقعہ میں ان کے شوہر کا غلام یا آزاد ہونا دلیل سے نہیں جانا جاسکتا کیونکہ لباس و صورت سے غلام اور آزاد میں امتیاز نہیں ہو سکتا تو یہاں نفی یعنی ان کی غلامی کو ثابت کرنا بلا دلیل ہے تو یہاں نفی اثبات کے مقابل نہیں ہو سکتی کیونکہ اثبات ہمیشہ دلیل ہی سے ہوگا تو اس وجہ سے یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے۔

اور واقعہ مینونہ میں نفی کو دلیل سے جانا جاسکتا ہے اور وہ محرم کی ہیئت حالت ہے تو یہاں نافی اور مثبت میں تعارض کا تحقق ہوگا تو اب دلیل سے ترجیح دیکھائے گی تو ہم نے ابن عباسؓ کی حدیث کو ترجیح دی یزید بن اہمؓ کی روایت پر کیونکہ ابن عباسؓ مضبوط و اتقان میں یزید بن اہمؓ سے فائق ہیں بحر العلومؒ مخرج الثبوت میں کہا ہے کہ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ ابن الاہم اعرابی ہیں اپنی بندگی پر موتے والا ہے کیا ہم اس کو ابن عباسؓ کے مثل قرار دیں گے؟ اسی طرح وہ خبر جو کھانے کی حلت و حرمت اور پانی کی طہارت و نجاست کے بارے میں ہو اور متعارض ہو تو اگرچہ اس میں اشتباہ تو ہوتا ہے لیکن جب معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت نافی اور مثبت میں تعارض متحقق ہوگا اور اصل پر عمل ہوگا اور اصل حلت اور طہارت ہے۔

لیکن تفصیل اس وقت ہے کہ معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے ورنہ اگر اس نے محض اس بنا پر حلت و طہارت کی خبر دی ہو کہ یہی اصل ہے تو اس کی خبر غیر مقبول ہوگی کیونکہ یہ بغیر دلیل کے نفی ہے تو اس وقت مثبت پر عمل ہوگا یعنی حرمت و نجاست پر تعارض کے وقت ترجیح کی تفصیل ہمارے یہاں وہ ہے جو یہاں مذکور ہے۔ لیکن ہمارے اصحاب میں سے عبداللہ جرہانی اور ایک روایت کے مطابق امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ جس حدیث کے رواۃ زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیدی جائے گی مثلاً ایک کے راوی تین اور دوسری کے چار ہیں تو چار والی کو ترجیح ہوگی کیونکہ قلب کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہوگا، اس لئے کہ خبر میں سے جس میں قوت زیادہ ہو اس کو ترجیح ہوتی ہے اور رواۃ کی کثرت میں ایک قسم کی قوت ہے کیونکہ جماعت کا قول عمومات کی خبر سے اقویٰ ہوتا ہے۔

اور اگر لصاب پورا ہو یعنی دو راوی ہوں تو پھر حریت اور ذکوریت سے ان حضرات نے ترجیح دی ہے یعنی دھروں اور آزادوں کی خبر کو مقدم رکھا ہے دو عورتوں اور دو غلاموں کی خبر پر البتہ عدد سے ہٹ کر مثلاً ایک میں ان حضرات نے بھی ذکوریت و حریت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہیں تو ترجیح کا کیا سوال ہے البتہ دو میں حجت پوری ہے وہاں ان اوصاف سے یعنی ذکوریت و حریت سے ترجیح ہو جائے گی ان حضرات نے ان مسائل مار سے استدلال کیا ہے جنکو امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے۔ جہاں فرمایا ہے کہ دو کی خبر معتبر ہوگی نہ کہ ایک کی۔



مگر ترجیح کا یہ طریقہ بالا جماع متروک ہے اور انام محمد کے طرز سے استدلال قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پانی کی نجاست و طہارت کی خبر دینا مشاہدہ سے خبر دینا ہے تو یہ تو شہادت کے درجہ میں ہے تو اس میں شہادت کے اوصاف ملحوظ ہونگے نہ کہ اخبار کے لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

## فصل فی المعارضۃ

وهذا الحج التي سبق وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وضعا ولا متناقض لان ذلك من أمارات العجز تعالى العجز عن ذلك وانما يقع التعارض بينها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ

**ترجمہ** یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں اور یہ تمام حج کتاب اللہ اور سنت میں سے جنگی اقسام لڈرچی ہیں بذاتِ خود حقیقتہ متعارض و متناقض نہیں ہوتیں اسلئے کہ یہ عجز کی علامات میں سے ہے جس سے اللہ تعالیٰ عالیشان ہے اور ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ کے جاننے کی وجہ سے۔  
**تشریح** مثلاً اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ کچھ حکم ارشاد فرمایا اور دوسری جگہ کچھ اور فرمایا تو درحقیقت یہاں اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے مگر جب ہم کو تقدم اور تاخر کا علم ہو سکا تو ہم نے اپنی جہالت کی وجہ سے یہی سمجھا کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصل میں بات یوں نہیں ہے۔  
تعارض، دو برابر کی محتوں کا ایسا تقابل کہ ان کے درمیان جمع کرنے کی کوئی صورت نہ رہے۔  
تناقض، دلیل کا مدلول سے مختلف (وفیہ تفصیل لایلیق بہذا المختصر)۔

وحكمو المعارضة بين الاثنين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس واقول الصحابة على الترتيب في الحج ان امكن لان التعارض لما ثبت بين الحجتين لتساوق الاندفاع كل واحد منهما بالآخر فيجب المصير الى ما بعد هما من المحجة وعند تعدد المصير اليه يجب تقرير الاصول كما في سورة الحمار لما تعارضت الدلائل ولو يصلح القياس شاهد الا انه لا يفضل له نص الحكم ابتداء قيل ان الناء عرف طاهرا في الاصل فلا يتجسس بالتعارض وليرى به المحدث فوجب صغر التيمم اليه وسمي مشكوكا

**ترجمہ**۔ اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع ہے اور دو حدیثوں کے درمیان



قیاس اور اقوال صحابہ کی جانب رجوع ہے حج نے درمیان تزیج کے مطابق اگر رجوع ممکن ہو۔ اس لئے کہ جب دو محبتوں کے درمیان تعارض ثابت ہوگا تو دونوں ساقط ہونگی ان دونوں میں سے ہر ایک کے مندرفع ہو جانے کی وجہ سے دوسری کے ذریعہ تو اس محبت کی جانب رجوع واجب ہے جو ان دونوں کے بعد ہے اور اس کی جانب رجوع کے متعذر ہونے کے وقت تفریر الاصل واجب ہے جیسے سوڑھما میں، جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس بھی شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ قیاس ابتداء حکم کو مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کہا جائے گا کہ پائی کو جانا گیا ہے اس حال میں کہ وہ اصل میں پاک ہے تو تعارض کی وجہ سے وہ ناپاک ہوگا اور اس کی وجہ سے حدیث زائل ہوگا تو وضو کی جانب تیمم کو ملانا واجب ہے اور نام رکھا گیا ہے اس کا مشکوک۔

**تشریح**

اقوال صحابہ قیاس پر مقدم ہوں گے (وفیہ احتمال آخر) اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو تیسری آیت سے ترجیح نہوگی ورنہ کثرت ادلہ سے ترجیح لازم آئیگی حالانکہ ترجیح کثرت ادلہ سے نہیں ہوتی بلکہ قوت ادلہ سے ہوتی ہے۔

بعض روایات میں گدھوں کے گوشت کی حلت اور بعض میں حرام ثابت ہوئی ہے نیز قیاس بھی متعارض ہے، دودھ پر قیاس نجاست کو اور پینہ پر حلت کو ثابت کرتا ہے نیز ثور قلب پر قیاس نجاست کو اور سوڑہ پر قیاس طہارت کو ثابت کرے گا مگر یہ قیاس غیر ممکن ہے فارق کے موجود ہونے کی وجہ سے اور سوڑھما کو مشکوک کہنا حکم کی جہالت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکم معلوم ہے اور وہ وضو اور تیمم کو ملانا ہے بلکہ اس کو مشکوک ادلہ کے متعارض کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

وَمَا إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لِمُيَسَّقَاتِ التَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بَايَهُمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ لَأَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ يَعْمَلُ بِهِ إِذَا صَاحَبَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ بِهِ أَوْ أَخْطَأَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِأَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ أَطْمَأَنَّ قَلْبُهُ إِلَيْهَا نَوْبًا لِمُتَرَاكِسَةِ أَوَّلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ -

**ترجمہ**

اور ہمیں حال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں ساقط ہوں گے تعارض کی وجہ سے تاکہ استعجاب حال پر عمل واجب ہو بلکہ مجتہد ان دونوں میں سے جو ن سے پرچاہے عمل کرے گا اپنے قلب کی شہادت سے اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد نے قیاس کی وجہ سے حق کو پالیا ہو یا خطا کی ہو تو عمل ان دونوں میں سے کسی ایک پر گھالائے ان میں سے ایک (عمل کے حق میں) ایسی حجت ہے جس کی جانب مجتہد کا قلب مطمئن ہو جائے تو اولیٰ ہے حال پر عمل کرنے سے۔

حکام العمل الخ العمل کان کا اسم ہے اولیٰ کان کی خبر ہے، وہو حجتنا الفرائض، جملہ جالبہ اسم و تشریح :- خبر کے درمیان ہے۔



مطلب یہ ہے کہ قیاس بہر حال حجت ہے جس پر عمل کرنا بہر حال میں غیر دلیل پر عمل کرنے سے ادلی ہے ۔

شواہد تناقض بین الحجتین بايجاب كل واحد منهما صد ما يوجب الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة ۔

**ترجمہ** پھر تعارض متحقق ہوتا ہے دو حجتوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کے واجب کرنے کی وجہ سے اس کی ضد کو جس کو دوسری واجب کرتی ہے ایک ہی وقت میں محل واحد میں ان دونوں کے برابر ہونے کے باوجود قوت کے اندر ۔

**تشریح** عام مخصوص منہ البعض اور خاص کے درمیان تعارض نہوگا کیونکہ دونوں میں مساوات نہیں ہے ، اور متواتر اور مشہور اور احاد کے درمیان تعارض نہوگا نیز شراکے بارے میں تعارض نہوگا کیونکہ زمانہ کا اختلاف ہے ، نکاح زوجہ میں حلت کا باعث ہے اور اس کی ماں میں حرمت کا مگر یہ تعارض نہیں ہے محل کے عدم اتحاد کی وجہ سے ۔

وَاخْتَلَفَ مَشَايِخُنَا فِي أَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْأَثْبَاتِ أَمْ لَا وَاخْتَلَفَ عَمَلُ أَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِينَ فِي ذَلِكَ فَقَدْ رَوَى أَنَّ بَرِيْرَةَ أُعْثِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ وَرَوَى أَنَّهَا أُعْثِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ كَانَ عَبْدًا فَاصْحَابُنَا اخَذُوا بِالْمَثْبُوتِ وَرَوَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَرَوَى أَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرَمٌ وَاتَّفَقَتْ الرِّوَايَاتُ أَنَّ لَمْ يَكُنْ فِي الْحَلِّ إِلَّا صِلَى فَجَعَلَ أَصْحَابُنَا الْعَمَلُ بِالنَّافِيِ أَوَّلِي وَقَالُوا فِي الْجَحِّ وَالتَّعْدِيلِ أَنَّ الْجَرِّ أَوَّلِي وَهُوَ الْمَثْبُوتُ ۔

**ترجمہ** اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں اور اس بارے میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے پس مروی ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی حالانکہ ان کے شوہر غلام تھے اور مروی ہے کہ وہ آزاد کی گئی اور ان کے شوہر آزاد تھے رواۃ کے متفق ہونے کے باوجود اس بات پر کہ وہ غلام تھے پس ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ سے نکاح کیا حالانکہ آپ حلال تھے اور مروی ہے کہ ان سے نکاح کیا اور آپ محرم تھے اور روایات متفق ہیں اس پر کہ آپ اصلی حل میں نہیں تھے تو ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کو اولی قرار دیا ہے اور مشائخ نے جرح و تعدیل میں فسر پایا ہے کہ جرح اولی ہے حالانکہ وہ مثبت ہے ۔ اس کی تفصیل و تشریح ماقبل میں گذر چکی ہے ۔



والاصل فی ذلك ان الشَّيْءَ مَتَى كَانَ مِنْ جِنْسٍ مَا يُعْرِفُ بِدَلِيلِهِ اَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبُهْ حَالَهُ لَعَنَ  
عُرْفُ اَنَّ الرَّاَوِي اِعْتَمَدَ عَلٰی دَلِيلِ الْمَعْرِفَةِ كَانَ مِثْلَ الْاَثْبَاتِ وَالْاَفْكَالِ الشَّيْءِ فِي حَدِيثِ بَرِيرَةَ  
مِمَّا لَا يَعْرِفُ اِلَّا بظَاهِرِ الْحَالِ فَلَوْ يَعَارِضُ الْاَثْبَاتُ فِي حَدِيثِ مَيْمُونَةَ مَا يَعْرِفُ بِدَلِيلِهِ وَهُوَ  
هَيَاةُ الْحِمْرِ فَوَقَعَتِ الْمَعَارِضَةُ وَجَعَلَ رَوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنْهُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مَحْرُومٌ مَا وَثَّقَ مِنْ  
رَوَايَةِ يَزِيدِ بْنِ اَلْاَصَمِ لَا نَدَّ لَا يَعْدِلُهُ فِي الضَّبْطِ وَالْاِتْقَانِ -

## ترجمہ

اور قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ نفی جب کہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کو اس کی دلیل سے پہچان  
لیا جائے یا ان میں سے ہو جنکا حال مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے معرفت کی  
دلیل پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی ورنہ تو نہیں پس نفی بریرہ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے نہیں  
ہے جس کو ظاہر حال سے پہچانا جاسکے تو وہ اثبات کے معارض نہوگی اور مینونہ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے ہے  
جس کو دلیل سے پہچانا جاسکتا ہے اور وہ محرم کی حالت ہے تو معارضہ واقع قرار دیا گیا۔  
ابن عباس کی حدیث کو کہ انہوں نے مینونہ سے نکاح کیا حالانکہ آپ محرم تھے اولیٰ یزید ابن الامم کی روایت سے  
اس لئے کہ وہ ابن عباس کے برابر نہیں ہیں ضبط اور اتقان میں۔ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحرمة  
فتقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالاصل ومن الناس من رجح بفضل  
عَدَدِ الرَوَاةِ اِنْ كَانَ الْقَلْبُ اِلَيْهِ اَمِيلًا وَبِالذِّكُورَةِ وَالْحَرِيَةِ فِي الْعَدَدِ دُونَ الْاَفْرَادِ اِنْ كَانَ بِهِ  
تَيَقُّنٌ الْحُجَّةُ فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدْلٌ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ اَلَا اَنَّ هَذَا مَتْرُوكٌ بِاجْمَاعِ السَّلَفِ -

## ترجمہ

اور پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت ان چیزوں میں سے ہے جس کو اس کی دلیل سے  
پہچانا جاسکتا ہے جیسے نجاست اور حرمت تو ان دونوں میں خبرین کے درمیان تعارض واقع  
ہوگا اور تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے ترجیح دی ہے  
رُودَاة کے عدد کی زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ دل اس کی جانب زیادہ مائل ہوگا اور ترجیح دی ہے عدد میں  
ذکورۃ اور حریت کے ساتھ نہ کہ افراد میں اس لئے کہ اس کی وجہ سے (ذکورۃ و حریت کی وجہ سے) عدد کے  
اندر حجت قائم ہوتی ہے (افراد میں نہیں) اور انہوں نے استدلال کیا ہے (بسوط کی کتاب الاستحسان کے)  
مسائل مار کے ساتھ مگر یہ طریقہ چھوڑ دیا گیا ہے سلف کے اجماع کے ساتھ۔  
تشریح :- اس کی تفصیل گزر چکی ہے، مصنف نے عدد کا مقابل جو افراد کو بیان کیا ہے وہ ایک اشارہ



اس بات کی جانب بھی ہے کہ ایک عدد نہیں ہے بلکہ عدد مافوق الواحد کو کہتے ہیں (و بسطناہ فی الکلام المنظم)

**سبق نمبر ۲۸** اس سبق میں مصنف بیان کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے کہ کتاب اللہ اور حدیث کی جتنی اقسام گزری ہیں ان میں بیان کا احتمال ہے تو ضروری ہوا

کہ باب بیان کو واضح کر دیا جائے۔ لہذا اس کی تفسیر یہ ہے کہ بیان کی پانچ قسمیں ہیں ۱۔ بیان تقریر کا بیان تفسیر کا بیان تغیر کا بیان تبدیل کا بیان ضرورت کا بیان تفسیر پر وہ ہے جس سے مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہو جائے جیسے ولا طائر بطیر مجنا حید، کے اندر کہ طائر میں مجاز کا احتمال تھا کہ اس سے سزج رفتار مراد ہو لیکن اگلی قید نے اس کو ختم کر دیا۔

اسی طرح فَسَّجَدَ لِلْمَلٰئِكَةِ میں احتمال تھا کہ سب نے کیا ہو لیکن کلمہ کی قید نے اس احتمال خصوص کو ختم کر دیا، بیان تفسیر جس میں عمل اور مشترک کو واضح کر دیا جائے، اول کی مثال اَقِمُوا الصَّلٰوةَ وَاَتُوا الزَّكٰوةَ ہے کہ نماز کیسے پڑھی جائے اور زکوٰۃ کیسے ادا کی جائے لیکن اقوال و افعال رسالت نے اس کو واضح کر دیا۔ ثانی کی مثال ثَلَاثَةٌ قُرُوْا میں مشترک ہونے کی وجہ سے خفا تھا مگر قول رسالت طَلَقَ الْاِمْرَةَ تَطْلِيْقًا وَعَدْتَهَا حِفْظًا نے واضح کر دیا کہ یہاں قرر سے حیض مراد ہے۔

پھر بیان تقریر اور بیان تفسیر کا مشترک ضابطہ یہ ہے کہ یہ موصلاً اور مفعولاً دونوں طرح درست ہے۔ مذکورہ بعض امثلہ میں وصل ہے یعنی پہلی دونوں میں اور بعض میں فصل ہے یعنی آخر کی دونوں میں۔

بیان تغیر جیسے شرط اور استثناء ہیں کہ صدر کلام کے حکم کو متغیر کر دیتے ہیں جیسے انت طالق ثَلَاثًا اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ سے واضح ہے اور لَعْنَةُ عَنَى مَائَةٌ دُرْهَمًا کا ثَلَاثًا میں۔ بیان تغیر کے لئے وصل شرط ہے فصل یہاں ناکافی ہے۔ پھر تخصیص عام میں وصل ضروری ہے یا فصل بھی کافی ہے یہ ہمارے اور امام شافعی کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے ہمارے نزدیک وصل شرط ہے اور ان کے نزدیک وصل فصل دونوں کافی ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت دو سکر اختلافی مسئلہ پر ہے، ہمارے نزدیک عام قبل خصوص خاص کے مثل قطعی ہے اور تخصیص کے بعد اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور وہ ظنی ہو جائیگا تو تخصیص کی وجہ سے حکم سابق متغیر ہو گیا تو تخصیص ہمارے نزدیک بیان تغیر ہے اور بیان تغیر میں وصل شرط ہے۔

اور امام شافعی کے نزدیک عام قبل خصوص اور بعد خصوص ظنی ہوتا ہے تو تخصیص کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بیان نقیض ہو جاتا ہے وصل فصل دونوں جائز ہیں۔

بہر حال ہمارے نزدیک تخصیص میں وصل شرط ہے اسی وجہ سے اس آئندہ مسئلہ میں وصل فصل کی وجہ سے حکم میں تبدیلی ہے۔



انگوٹھی عام کے مثل ہے جو حلقہ اور نیگینہ دونوں کو شامل ہے، لہذا اگر کسی نے کسی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور بطریق وصل اس کے نیگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کر دی تو ایسا رثائی تخصیص ہے تو اس صورت میں موصیٰ اول کے لئے فقط حلقہ اور رثائی کے لئے فقط نیگینہ ہے اور اگر ایسا رثائی مفصولاً ہو تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نیگینہ میں تعارض ہے تو اس صورت میں حلقہ فقط اول کا اور نیگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ وھذا لا یجملُہا تحمُّلُ البیانِ وھذا بابُ البیانِ وھو علیٰ خستہ اوجِبُ بیانِ تقریرِ و بیانِ تفسیرِ و بیانِ تغیرِ و بیانِ تبدیلِ و بیانِ ضرورۃً اَمَّا بیانُ التقریرِ فھو توكیدُ الکلامِ بما یقطعُ احتمالَ المجازِ و الاختصاصِ فیصمُّ موصولاً و منصوصاً بالاتفاقِ و کذلکَ بیانُ التفسیرِ وھو بیانُ المَجملِ و المَشترکِ فاما بیانُ التغیرِ نحو التعلیقِ و الاستثناءِ فاما یصحُّ بشرطِ الوصلِ و اختلفَ فی خصوصِ العمومِ فعندنا لا یقعُ متراخياً و عند الشافعی یجوز فیہ التراخی و ھذا بناءً علیٰ ان العمومَ مثلُ الخصوصِ عندنا فی ایجابِ المحکومِ قطعاً و بعد الخصوصِ لا یبقی القطعُ فکان تغیراً من القطعِ الی الاحتمالِ فتقتید بشرطِ الوصلِ و علیٰ ھذا قال علماء وناقصِ اوصیٰ بخاتمہ لا سنانِ و بالفص منہ لاخر موصولاً اِنَّ الثانی یكونُ خصوصاً و یكونُ الفَصُّ للثانی و ان فصلٌ لم یکن خصوصاً للاول بل صار معارضاً فیكونُ الفَصُّ بینہما۔

**ترجمہ** یہ فصل ہے اور یہ مذکورہ محتسب (کتاب و سنت) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے۔ اور بیان پانچ قسم پر ہے بیان تقریر، اور بیان تفسیر، اور بیان تغیر، اور بیان تبدیل، اور بیان ضرورت، بہر حال بیان تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسے لفظ ہے جو مجازاً خصوص کا احتمال ختم کر دے تو یہ بیان صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق اور ایسے ہی بیان تفسیر (موصولاً اور مفصولاً صحیح ہے) اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے پس بہر حال بیان تغیر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ اور عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک نہیں واقع ہوگی تخصیص تراخی کے طریقہ پر اور شافعی کے نزدیک تخصیص میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف منہی ہے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک قطعیت کے ساتھ حکم کو واجب کرنے میں عموم خصوص کے مثل ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہیگی تو تغیر ہوگئی قطعیت سے احتمال کی جانب تو تغیر مقید ہوگی وصل کی شرط کے ساتھ اور اسی بنیاد پر ہمارے علمائے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور اس کے نیگینہ کی دوسرے کیلئے موصول کے طریقہ پر (تو کہا کہ) ایسا رثائی اول کی تخصیص ہے اور نیگینہ دوسرے کے لئے ہوگا



اور اگر اس نے فصل کیا یعنی اپنی ایصال ثانی موصولاً نہ ہو تو وہ (ایصال ثانی) اول کی تخصیص نہ ہوگی بلکہ وہ اول کے معارض ہوگی تو نیکین ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ امید ہے کہ یہ پوری بحث ذہنی نشیں ہوگئی ہوگی اور مزید تفصیل کی حاجت نہ ہوگی۔

**سبق نمبر ۴۹**  
آپ کے سامنے بیان تغیر کی گفتگو چل رہی ہے جس میں درمیان میں تخصیص عموم کا مسئلہ آگیا جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہے اسی طرح شرط و تعلیق میں ہمارا اور انکا اختلاف گد چکا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیق مانع انعقاد حکم ہے اور ہمارے نزدیک مانع انعقاد سبب ہے۔ گویا ہمارے نزدیک شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب کا تکلم ہی نہیں ہوا اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب کا وجود ہو چکا لیکن شرط نے اس کی ٹانگ پکڑ رکھی ہے (وقد ستر فیما سبق)

اسی طرح ہمارا اور ان کا استثناء کے مسئلہ میں اختلاف ہے وہ اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں انہوں نے فرمایا۔ اور ہم بھی اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں طے کر چکے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ سے وہ مقدار خارج کر دو جو مستثنیٰ میں ہے اور جو باقی بچا مستحکم نے فقط اسی کا تکلم کیا ہے اور گویا اس نے اور کا تکلم کیا ہی نہیں مثلاً جب زید نے کہا کہ خالد کے میسر ذمہ پچیس روپے ہیں مگر جو ہیں تو مستثنیٰ منہ پچیس ہے اور مستثنیٰ چوبیس ہے جب چوبیس کو پچیس میں سے گھٹایا تو ایک باقی بچا۔ تو ہم نے کہا کہ زید نے گویا کہ فقط مانقی یعنی ایک کا تکلم کیا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکلم دونوں کا ہوا ہے مگر دونوں کے تکلم میں معارضہ ہوا کہ اول کا تقاضا پچیس کا اور ثانی کا چوبیس کے اخراج کا ہوا تو دونوں میں معارضہ ہوا یعنی ٹکراؤ ہوا اور گتھم گتھا ہوئی پھر اس معارضہ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہ گیا تو فریقین کے نزدیک روپیہ ایک ہی واجب ہو گا لیکن گرنے کا طریق جدا جدا ہے ہمارے نزدیک گویا کہ چوبیس کا تلفظ و تکلم ہی نہیں ہوا اور ان کے نزدیک ہوا لیکن ٹکراؤ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہے گا۔

**سوال :-** تو پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہوا؟

**جواب :-** بعض صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوگا جیسے بقول بعض اس صورت میں جبکہ مستثنیٰ خلاف جنس مستثنیٰ ہو، مثلاً کوئی کہے لفلائی علی الف درھیوا لا قوتاً (فلاں کا میسر ذمہ ہزار درہم ہے سوائے ایک تھان کپڑے کے)

ہمارے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک درست ہے چنانچہ ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہو جائے گی کیونکہ استثناء رائے نزدیک دلیل معارض کی طرح ہے اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ثوب کی قیمت کا کم کر دینا ممکن ہے (لیکن تفصیل شبہ



سے خالی نہیں ہے)

بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک تکلم سب کا بزرگوار ہے فقط معارضہ کی وجہ سے مستثنیٰ منہ کا حکم ساقط ہوتا ہے بقدر مستثنیٰ۔ اسی اختلاف کی وجہ سے ہمارا اور شافعیؒ کا ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ ایک لپ گیسوں کی بیع دو لپ گیسوں کے بدلہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک حرام ہے اور دونوں کا مسئلہ ایک ہی حدیث ہے اور وہ یہ ہے لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، غلہ کو غلہ کے بدلے مت بیجو مگر بربر برابر، تو امام شافعیؒ نے اپنے معارضہ کی بنیاد پر فرمایا کہ ایک لپ دو لپ کے بدلہ میں حرام ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ، یہ صدر کلام ہے، یہ عام ہے یعنی غلہ کو غلہ کے بدلہ فروخت کرنے کی جتنی بھی صورتیں ہو سکتی ہیں سب حرام ہیں اور ممنوع ہیں پھر استثناء آیا إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، سے یعنی مگر مساوات کے ساتھ تو یہ صدر کلام کے معارض ہو گیا تو فقط یہ صورت حکم حرمت سے خارج ہو گئی اور اس پر فریقین کا اتفاق ہے کہ مساوات اسی میں ہو سکتی ہے جو تحت الکیل داخل ہو اور جو مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اس میں مساوات بھی نہیں ہو سکتی تو معارضہ کی وجہ سے فقط مساوات کی صورت حلال ہوئی اس کے علاوہ سب کی سب بدستور حرام رہیں اور ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں بھی حرام رہی کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں تو صدر کلام اپنے عموم کی وجہ سے اس کی حرمت پر دال ہے۔

اور حنفیہؒ نے فرمایا کہ ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ جائز ہے اور صدر کلام پہلے ہی سے اس کی حرمت کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہذا صدر کلام کا مطلب یہ ہوا کہ غلہ کی بیع کی تین صورتیں اور تین احوال ہیں ۱۔ مفاضلت ۲۔ مجازفت ۳۔ مساوات، اور یہ احوال ثلاثہ تحت الکیل داخل ہیں تو ممانعت صدر کلام سے فقط۔ ان احوال ثلاثہ کی ہے جو تحت الکیل داخل ہیں کہ احوال ثلاثہ میں سے کسی حالت پر مت بیجو مگر فقط مساوات کے ساتھ اور عرب کے یہاں غلہ کو ناپنے کا کوئی پیمانہ ایسا مقرر نہیں جو لپ یا دو لپ وغیرہ کے کیل کے لئے مقرر ہو تو گویا یہ مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اور جب صدر کلام پہلے ہی سے اس کو شامل نہیں جو تحت الکیل داخل ہو تو ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ میں جائز ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ استثناء حالت سے ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جو عرض کی گئی ہے یہاں شواہغ اور حنفیہؒ دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر مصنفؒ نے صرف حنفیہ کی ایک دلیل بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے،

اور مسئلہ فرمان باری فلبث فیہ والے سنۃ الا خمسین عامًا، ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مقصد یہ ہے کہ حضرت نوحؑ ساڑھے نو سو سال اپنی قوم میں رہے علاوہ ان پچاس سال کے قبل بعثت یا بعد طوفان رہے ہیں۔ تو اگر یہاں ہماری بات مان لی جائے کہ مقصد استثناء باقی کا تکلم ہوتا ہے تو کوئی اشکال نہیں گویا کہ تحسین کا استثناء لفظ الف سے متعریف ہو اور گویا کہ الف کا تلفظ ہوا ہی نہیں بلکہ تسماۃ و خمسون کا تکلم



ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ اور اگر امام شافعی رحمہ اللہ کی بات کو لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لفظ الف علی حال باقی ہے جس سے استنثار کا کوئی تعلق نہیں بلکہ استنثار کا تعلق اس کے حکم سے ہے تو بات غلط ہو جائیگی اللہ کے کلام میں کذب لازم آئے گا اور وہ بھی اخبار میں کیونکہ لفظ الف خاص ہے تو جب تک یہ لفظ باقی رہیگا تو یہ مادون الالف پر نہیں بولا جائے گا۔

البتہ لفظ مشرکین خاص نہیں ہے لہذا اگر اس سے کچھ مشرکین خارج کر لئے جائیں باقی کے اوپر لفظ مشرکین علی حال بولا جائے گا جس میں کوئی کمی اور غلط واقع نہ ہوگا، رہا الف کا مسئلہ وہ اسکے خلاف ہے بہر حال یہاں خفیہ کی دلیل پر تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور شافعی رحمہ اللہ کی بات پر بات خراب ہو جائے گی (کس امر) پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ منفصل ۲۔ متصل، جواب تک مذکور ہوا یہ اول ہے یا یوں کہتے جس کو ماقبل سے الایا اس کے اخوات کے ذریعہ سے خارج کیا جائے اور اگر عدم دخول و شمول کی وجہ سے اخراج ہی ہو سکے تو یہ منقطع ہے اول کی مثال جاتی القوم الا زیداً، بظاہر یہ اول کی مثال ہے اور اگر زید اس قوم میں پہلے ہی سے شمار نہیں کیا جاتا تو یہ مستثنیٰ منقطع ہوگا اور جاتی القوم الا حمزاً یہ منقطع ہے کما ہوا ظاہر۔ اور مستثنیٰ حقیقت میں اول ہے اور ثانی کا نام مستثنیٰ رکھنا مجاز ہے ورنہ تو کلام جدید ہے فانہو عدولی الکارب العالمین، ثانی کی مثال ہے لکن رب العالمین فانہ لیس عدالی اور اگر قوم توں کی اور باری تعالیٰ دونوں کی عبادت کرتی ہو تو یہ مستثنیٰ متصل کی مثال ہو جائے گی (کما ہوا ظاہر) جب یہ تقریر ذہن نشیں ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واختلفوا فی کیفیت عمل الاستثناء ایضاً قال اصحابنا الاستثناء یمنع التکلیف بحکمہ بقدر المستثنیٰ فیکون تکلیفاً بالباقی بعداً وقال الشافعی الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضة بمنزلة دایم الخصوص کما اختلفوا فی التعليق بالشرط علی ما سبق فصار عندنا تقریر قوله فلان علی الف درہم الا مائۃ لا علی تسعمائۃ وعندہ الامانۃ فانہا لیست علی۔

## ترجمہ

اور اختلاف کیا ہے انہوں نے (خفیہ اور شوافع نے) استنثار کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں بھی، ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ استنثار روکتا ہے مستثنیٰ کے بقدر مع اس کے حکم کے تکلم کو تو ہو جائے گا حکم اس مقدار کا جو باقی ہے استنثار کے بعد اور فرمایا شافعی رحمہ اللہ نے کہ استنثار روکتا ہے حکم کو معارضہ کے طریقہ پر دلیل خصوص کے درجہ میں جیسا کہ انہوں نے اختلاف کیا ہے تعلیق بالشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو کہ گذر چکی ہے تو ہو جائیگی ہمارے نزدیک قائل کے قول فلان علی الف درہم کی تقریر لعلی تسعمائۃ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک الامانۃ فانہا لیست علی۔

## تشریح

اس کی تفصیل تو ما قبل میں گزر چکی ہے یہاں یہ بات عرض ہے کہ بحکمہ میں بارئ حکم کے متعلق ہے اور بقدر کی بارئ معنی کے متعلق ہے اور بحکمہ کی ضمیر مستثنیٰ کی جانب راجع ہے، تو تقدیر عبارت ایسے ہوگی الاستثناء یعنی منها مقیداً بقدر المستثنیٰ الذی وجد فی ضمن حکم تکلم المستثنیٰ منہ حتی کانت التکلیف لواقع ۔

وَعَلَىٰ هَذَا اَعْتَبِرْ صَدْرُ الْكَلَامِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَام لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ عَامًّا فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ إِلَّا أَنْ لَا اسْتِثْنَاءَ عَارِضَةً فِي الْمَكِيلِ خَاصَّةً فَبَقِيَ عَامًّا فِيمَا وَرَاءَ لَا وَقَلْنَا هَذَا اسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَيَكُونُ الصَّدْرُ عَامًّا فِي الْأَحْوَالِ وَذَلِكَ لَا يَصِلِحُ إِلَّا فِي الْقَدَاسِ -

## ترجمہ

اور اسکی بنا پر شافعی نے اعتبار کیا ہے صدر کلام کو عام فرمان نبی علیہ السلام لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ میں قلیل و کثیر میں اس لئے کہ استثناء عارض ہوا ہے اس کے خاص طور پر مکمل چیزوں میں تو باقی رہا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثناء ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثناء ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام احوال میں اور یہ (عموم الصدر فی الاصول) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مقدر میں (مکمل میں)

## تشریح

اس کی تشریح گزر چکی ہے یہاں اتنی بات عرض ہے کہ حدیث مذکور ان الفاظ سے نہیں ملی بلکہ یہ بھی بالفاظ غریب ہے ہو سکتا ہے کہ اس حدیث معرکہ روایت بالمعنی کے طریقہ پر بیان کیا گیا ہو جو یہ ہے الطعام بالطعام مثلاً بمنزل (رواہ مسلم)

ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں جس کو خفیف نے جائز قرار دیا ہے اس کو بحر صلیح میں مردود قرار دیا ہے شریعت میں نصف صاع سے کم کوئی پیاز نہیں تھا اس کی بنیاد مقدار مذکور تحت الکلیل داخل نہیں ہوئی

وَاحْتِجَّ أَصْحَابُنَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ الْأَخْسَيْنِ عَامًا فَالْخَسِينِ تَعَرَّضَ لِلْعَدِّ الْمُنْتَبِتِ بِالْأَلْفِ لَا حَكْمَ مَعَ بَقَاءِ الْعَدِّ دَلَالًا لَأَلْفٍ مَتَى بَقِيَتْ الْعَالَمُ تَصْلَحُ اسْمًا لِمَا دُونَهَا بخلاف العام كاسمِ الشَّرِكَيْنِ إِذَا اخْصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْأَسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِي بِإِخْلَالٍ

## ترجمہ

اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحاب نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ الْأَخْسَيْنِ عَامًا لیس خسین کا استثناء عارض ہوا ہے اس عدد کو جس کو ثابت کیا گیا ہے الف سے نہ کہ اس کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ



اس لئے کہ لفظ الف جب تک کہ وہ الف باقی ہے صلاحیت نہیں رکھتا اپنے سے نیچے کا نام بننے کی بجائے عام کے جیسے لفظ مشرکین جب اس سے کسی نوع کو خاص کر لیا جائے تو یہ باقی پر بغیر کسی خلل کے واقع ہونے والا ہوگا باقی تفصیلات گزر چکی ہیں۔

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل والتفصيل وما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج من الاول لان الصدر لم يتناول فجعل مبتدأ مجازا قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين

**ترجمہ** پھر استثناء دو قسم پر ہے (ان میں سے ایک) متصل ہے اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور (دوسرا ان میں سے) منفصل ہے اور وہ وہ ہے جسکو اول سے نکالنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے کہ صدر کلام اس کو شامل نہیں ہے پس اس کو کلام جدید قرار دیا جائیگا (اس کو استثناء کہا گیا ہے) بطور مجاز کے فرمایا باری تعالیٰ نے فانہم عدو لی الا رب العالمین یعنی لیکن رب العالمین۔  
**تشریح** بظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجازاً جعل المنفصل الخ سے تمیز ہے حالانکہ اس سے کلام میں خرابی لازم آتی ہے بلکہ اس کو منفصل سے تمیز قرار دیا جائے گا۔

**سبق نمبر ۵** یہاں سے مصنف بیان ضرورت کا آغاز فرماتے ہیں اور بیان ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے کہ جس میں سکوت کو بیان کا درجہ مل جاتا ہے حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے پھر بیان کی تین قسمیں ہیں ۱۔ ایسا بیان جس کو منطوق بہ کا درجہ دیدیا جائے جیسے فرمان باری وراثۃ ابواء فلا میراث لثلث کے اندر کہ یہاں صدر کلام وراثۃ ابواء سے ماں باپ کی شرکت معلوم ہو رہی تھی پھر ماں کے لئے ثلث کی تخصیص کر دی گئی جو بغیر بیان کے اس بات کا بیان ہو گیا کہ باپ کے لئے باقی ہے ۲۔ وہ بیان ضرورت جو منکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہو جیسے وہ تمام معاملات جن کو دیکھ کر صاحب شرع ان پر سکوت فرمائیں جیسے وہ تمام معاملات بیع و شرا اور کھانے پینے کے اور میٹھنے وغیرہ کے جن کو دیکھ کر سرکارِ دو عالم نے سکوت اختیار فرمایا اسی طرح جہاں بیان کی حاجت ہو وہاں سکوت اختیار کرنا بیان ہے جیسے ایک عورت زید سے کہتی ہے کہ میں حرہ ہوں اس نے اس سے نکاح کر لیا اور پانچ بچے مثلاً پیدا ہو گئے اب کوئی شخص دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میسری باندی ہے تو زید یہاں مغرور ہو (دھوکہ دیا ہوا) تو یہاں زید پر باندی کا عقر ہوگا اور اولاد کی قیمت ہوگی اور اولاد آزاد ہوگی لیکن اولاد کے بدن کے منافع کی قیمت نہیں لگائی جائے گی کیونکہ یہی واقعہ عمرہ کی عدالت میں پیش کیا

گی اور حضرت عمرؓ نے بھی فیصلہ فرمایا اور صحابہؓ کی جماعت موجود تھی سب اس پر سکوت فرمایا تو عمارؓ کا یہ سکوت بیان ہے اس بات کہنے کے منافع بدن اولاد کی قیمت نہیں لگائی جائے گی۔

۳۔ تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں کو دھوکہ سے نجات کے لئے ثابت ہو مثلاً شیعیہ کو بیع کا علم ہو گیا اور وہ خاموش رہا اور بعد مدت شفعہ کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ مردود ہو گا کیونکہ اس کا سکوت دست برداری کا بیان تھا۔

اسی طرح مولیٰ دیکھتا ہے کہ اس کا غلام بازار میں سودا خریدتا ہے اور فروخت کرتا ہے اور مولیٰ سکوت اختیار کرتا ہے تو اس کا سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس کو میری طرف سے بیع و شرائط کی اجازت ہے۔  
۴۔ چوتھی قسم وہ ہے جو کثرت کلام سے بچنے کی غرض سے اختیار کی جائے جیسے زید کہتا ہے لے علی مائتہ ودرہم۔ یا لے علی مائتہ وقفہ حنظلہ تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ پہلا مائتہ سودہم اور دوسرا سو فیفہ میں یعنی عطف مائتہ کا بیان ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ منکلم مائتہ سے جوابی مراد بیان کرے وہ معتبر ہے اور انہوں نے کہا کہ جیسے کسی نے کہا لے علی مائتہ ودرہم، اس میں باتفاق فریقین منکلم کے بیان پر عمل ہو گا تو ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ معطوف علیہ کو حذف کرنا متعارف ہے مگر جہاں ضرورت ہو اور خواہ مخواہ طویل کلام ہوتا ہو لہذا کلام کی کثرت وجہ ضرورت ہے تو ضرورت صرف دہاں ہوگی جہاں کثرت سے تکلم کی نوبت آتی ہو۔

اور کثرت تکلم کی ضرورت ان چیزوں میں ہوتی ہے جو واجب فی الذمہ ہو جاتی ہو اور وہ عموماً صرف یکمیلی اور موزونی چیز ہو اگر تین کپڑے نہیں ہوتے کیونکہ وہ یکمیلی ہیں اور نہ موزونی بلکہ کپڑے تو واجب فی الذمہ جب ہونگے کہ بیع سلم ہو یا ایسی صورت میں ایسے کپڑوں کو من مقرر کیا جائے جہاں وصف بیان کر کے مؤصل رکھا گیا ہو لہذا امام شافعیؒ کا مذکورہ قیاس جائز نہیں ہے جب یہ تقریر ذہنی نہیں ہوگی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فَهُوَ نَوْعٌ بَيَانٌ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ وَهَذَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ مِنْهُ مَا هُوَ فِي مَعْنَى الْمَنْطُوقِ بِهِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرَثَهُ الْوَلَاكُ فَلَا مَبْدَأَ الْثَلَاثِ صَدْرَ الْكَلَامِ وَاجِبُ الشَّرَكَةِ ثُمَّ تَخْصِيصُ الْكَلَامِ بِالْثَلَاثِ دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْآلَابَ لَيْسَتْ حَقُّ الْبَاقِي فَصَارَ بَيَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِحُضْرِ السَّكُوتِ وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ التَّكَلُّمِ مِثْلُ سَكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ امْرُئِيَّائِهِ عَنِ التَّغْيِيرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سَكُوتِ الصَّحَابَةِ عَنِ تَقْرِيمِ مَنْفَعَةِ الْبَدَنِ فِي وَلَدِ الْمَغْرُورِ وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ ضَرُورَةً دَفْعِ الْغَرَرِ مِثْلُ سَكُوتِ الشَّافِعِيِّ وَسَكُوتِ الْمُؤَلَّى حِينَ يَرَى عَبْدًا يَبِيعُ وَلَيْسَتْ بِضَرُورَةٍ كَثْرَةُ الْكَلَامِ



مثل قول علمائنا فیمن قال له علی مائۃ ودرہم اومانۃ وقنیز حنطۃ ان العطف جعل بیانا للمائۃ وقال الشافعی رحمہ اللہ قولہ فی بیان المائۃ کما اذا قال له علی مائۃ وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیہ متعارف ضرورۃ کثرۃ العدد وطول الکلام وذلك فیما یثبت وجوب الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل والموزون دون الثیاب فانہا لا تثبت فی الذمۃ الا بطریق خاص وهو السلم

## ترجمہ

اور ہر حال بیان ضرورت پس وہ بیان کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے موضوع لہ کے غیر کے ساتھ واقع ہوتی ہے اور یہ چار قسم پر ہے اس میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے جیسے فرمان باری وراثۃ البواہب فلامۃ الثلث، صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا پھر ثلث کے ساتھ ماں کی تخصیص اس بات پر دال ہے کہ باپ باقی کا مستحق ہے تو یہ تخصیص الام بالثلث صدر کلام کا بیان ہو گیا محض سکوت سے نہیں اور اسی میں سے دوسرا وہ ہے جو حال تکلم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے صاحب شرع کا سکوت کرنا ایسے امر پر جس کو آپ دیکھیں (سکوت کرنا) تغیر و تبدل سے حقیقت پر دال ہے اور (سکوت کرنا) بیان کی جانب حاجت کی جگہ میں بیان پر دال ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے مغرور کے بچے میں اور اسی میں سے وہ ہے جو دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شفیع کا سکوت کرنا جبکہ وہ دیکھتا ہے اپنے غلام کو کہ بیچتا ہے اور خریدتا ہے

اور اسی میں سے وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس کے میرے ذمہ سوا در ایک درہم ہے یا سوا در ایک گیموں کا قفیز ہے کہ عطف کو مائۃ کا بیان قرار دیا جائے گا اور شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قائل کا قول مقبر ہو گا ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا متعارف ہے عدد کی کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے اور طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو جائے جیسے مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوئے گم ایک مخصوص طریقہ پر اور وہ طریقہ سلم ہے۔

اوجوب الشرکۃ: کیونکہ اس میں کسی کا حصہ بیان کئے بغیر میراث کی وضاحت دونوں کی جانب ہے۔ بعض السکوت: اگر ماں کا حصہ بیان شرکت کے بغیر بیان کیا جاتا تو سکوت کی صورت میں باپ کا حصہ معلوم نہیں ہوتا تو باپ کے حصہ سے سکوت صدر کلام کی دلالت کے ساتھ بیان بنا ہے۔

بیان تبدیل اور نسخ ایک ہی چیز ہے نسخ صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہے اور ہمارے سامنے

سبق نمبر ۵

علم کی مدت نہیں تھی جس سے ظاہر یہ سمجھا جا رہا تھا کہ یہ علم باقی رہے گا تو ہمارے حق میں یہ نسخ ہے جیسے قتل قاتل کے حق میں تغیر و تبدل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے لہذا مصنف نے فرمایا باب بیان التبدیل

وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيلِ فَهُوَ النَّسْخُ وَالنَّسْخُ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِمَدَى الْحُكْمِ الْمَطْلُوقِ الَّذِي كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا أَنَّ تَعَالَى أَطْلَقَهُ فَصَارَ ظَاهِرًا هَرَاةَ الْبَقَاءِ فِي حَقِّ الْبَشَرِ فَكَانَ تَبْدِيلًا فِي حَقِّهَا بَيَانًا مَحْضًا فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَإِنَّ بَيَانًا مَحْضًا لِلاَّجْلِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ تَغْيِيرٌ وَتَبْدِيلٌ فِي حَقِّ الْقَاتِلِ

**ترجمہ** بیان تبدل کا باب اور تبدل نسخ ہے اور صاحب شرع کے حق میں نسخ اس مطلق علم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو اس علم کا ظاہر انسان کے حق میں بقار ہو گیا تھا تو نسخ ہمارے حق میں تبدل ہو گئی صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوا اور نسخ قتل کے مثل ہے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں اجل معلوم کا بیان ہے قاتل کے حق میں تغیر و تبدل ہے۔ پھر نسخ کا عمل ایسا علم ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ وہ مشروع اور غیر مشروع ہو سکے جیسے مثلاً شراب لہذا ایمان اور کفر میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ پھر جس میں احتمال نسخ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں کوئی ایسی قید نہ ہو جو احتمال نسخ کے منافی ہے مثلاً پہلے سے اس کی مدت بیان کر دئی کہ یہ علم صرف چھ ماہ کے لئے ہے بعد چھ ماہ کے جو حکم آئیگا نسخ نہیں کہلائے گا یا اس میں تابید کی قید لگی ہوئی ہو تو اب اس میں احتمال نسخ دور ہو گیا جیسے فرمان باری خالداً بین فیہا ابداً پھر تابید کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے جیسے مثال مذکور میں اور کبھی دلالت ثابت ہوتی ہے جیسے وہ احکام جن کو چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لئے گئے ہیں بطور دلالت کے ان میں تابید ہے کیونکہ اب ان میں احتمال نسخ نہیں رہا جب کہ آپ کے بعد کوئی نبی بھی نہیں ہے، اسی کو مصنف نے فرمایا۔

وَمَحَلُّ حُكْمٍ يَكُونُ فِي نَفْسِهِ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِظْ بِهِ مَا يَبْنِي فِي النَّسْخِ مِنْ تَوْقِيتٍ أَوْ تَابِيدٍ ثَبَتَ نَصَاكُمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى خُلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۖ وَدَلَالَةُ كَسَاثَرِ الشَّرَائِعِ الَّتِي قَبِضَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

**ترجمہ** اور نسخ کا عمل ایسا علم ہے جو فی نفسہ وجود و عدم کا احتمال رکھے اور اس علم کے ساتھ ایسی قید لاحق نہ ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ کے



فران خالدین فیہا ابدًا میں یا دلالت ثابت ہو جیسے تمام وہ احکام مشروعہ جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ہے۔

جب حضرت معراج میں تشریف لے گئے اور یہ پاس وقت کی نماز امت پر فرض ہوئی اور پھر ہوتے ہوتے پانچ رہ گئی تو ابھی ان پر عمل کی نوبت بھی نہ آئی تھی کہ منسوخ ہو گئی البتہ ان کا حضرت نے اعتقاد فرمایا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ عمل کی نوبت آنے سے پہلے محض اعتقاد قلبی کے بعد نسخ ہو سکتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ عمل کرنا بھی نسخ کے جواز کی شرط ہے مگر تفصیل مذکور سے ان کے قول کی تردید ہوتی ہے اسی طرح تعریفات پر نقص وارد کرنے کا مسئلہ ہے کہ معمول بہ بننے سے پہلے ہی منسوخ ہے (والبسط فی الکلام المنظم)

والشرط التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة۔

## ترجمہ

اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقاد قلبی پر قدرت ہے نہ کہ فعل پر قدرت بخلاف معتزلہ کے۔

پھر قیاس سے جمہور کے نزدیک اور اجماع سے اکثر کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا کیونکہ اجماع کی حقیقت بھی چند آراء کا اجتماع ہے اور رائے میں یہ بات نہیں جانی جاسکتی کہ اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ حسن و قبح کی نہایت کا وقت آگیا یعنی اب اس کی قباحت یا حسن کا حسن ختم ہو گیا اسی کو مصنف نے فرمایا۔

ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا وكذلك الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحس والقبح في شئ عند الله تعالى

## ترجمہ

اور جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ایسے ہی اجماع ان میں سے اکثر کے نزدیک اس لئے کہ اجماع مراد ہے چند آراء کے اجتماع سے اور رائے کا کوئی دخل نہیں ہے حسن اور قبح کے وقت کی نہایت کو پہنچانے میں اس چیز کے بارے میں جو امت کے نزدیک ہے (یعنی اللہ کے یہاں جو حسن و قبح ہے اس کو رائے سے نہیں جانا جاسکتا۔

**تشریح** پھر کتاب کو کتاب سے سنت کو سنت سے اور کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے منسوخ کرنا جائز ہے مگر آخری دونوں امام شافعی رحمہ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ تو طعن کا ذریعہ ہو گا کہ لوگ کہیں گے کہ کیا رسول ہے کہ اس کا خدا اس کو جھٹلاتا ہے یا کیا رسول ہے جو اپنے خدا کو جھٹلاتا ہے۔ مگر ہم کہیں گے کہ جب نسخ کی حقیقت حکم کی مدت کا بیان ہے تو رسول کتاب کے حکم کی مدت بیان کرے یا اللہ تعالیٰ اس حکم کی مدت بیان کر دے جو حکم کہ حدیث سے ثابت ہوا تھا اسی کو مصنف رحمہ نے فرمایا۔

وَأَمَّا يَجُوزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَيَجُوزُ النَّسْخُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ يَكُونُ مَدْرَجَةً إِلَى الطَّعْنِ وَأَنَّا نَقُولُ النَّسْخُ بَيَانٌ مُدَّةِ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانٌ مُدَّةِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَقَدْ بُعِثَ مُبَيَّنًا وَجَائِزًا أَنْ يَتَرَفَّى اللَّهُ تَعَالَى بَيَانُ مَا لَجَزَى عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

**ترجمہ** اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک نسخ کو دوسرے سے ہمارے نزدیک اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ طعن کا ذریعہ ہو گا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کر دینا کیونکہ آپ متین بنا کر مبعوث فرمائے گئے ہیں اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ متولی ہو جائے اس حکم کے بیان کا جس کو اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جاری فرمایا۔

**تشریح** پھر تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں یہ بھی جائز ہے اور ایک ہو جائے دوسرا نہ ہو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نظم قرآنی کے دو حکم ہیں۔ ۱۔ الفاظ جو جواز صلوٰۃ کا مدار ہے۔ ۲۔ احکام کا مدار ہے یعنی وجوب و حرمت وغیرہ کا یعنی معانی اور یہ دونوں مقصود ہیں تو جب مقصود ہیں تو ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ اس کی مدت اور وقت کو بیان کر دیا جائے اسی کو مصنف رحمہ فرماتے ہیں۔

وَيَجُوزُ النَّسْخُ التَّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَيَجُوزُ النَّسْخُ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ لِأَنَّ النَّظْمَ حَكِيمًا جَوَازَ الصَّلَاةِ وَمَا هُوَ قَاسِمٌ بِمَعْنَى صِغَتِهِ وَكُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا مَقْصُودٌ بِنَفْسِهِ فَاحْتَمَلَ بَيَانُ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ

**ترجمہ** اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں ایک جواز صلوٰۃ اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنی کے ساتھ قائم ہے اور ان میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے تو ہر ایک احتمال رکھے گا مدت



کے اور وقت کے بیان کرنے کا۔

**تشریح**

پھر ہمارے نزدیک نص کے اوپر زیادتی بھی نسخ ہے بخلاف امام شافعیؒ کے ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی جہ سے اصل مشروع اب حکم کا بعض حصہ ہے اور حقوق الشر میں بعض کو وجود کا حکم ہی نہیں ملتا کیونکہ الشر کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا لہذا فجر کی ایک رکعت عدم کے درجہ میں ہوگی کیونکہ حق دو رکعتیں ہیں اسی طرح مظاہر نے کفارہ کے عیس روزے رکھے پھر وہ بیمار ہو گیا اور پھر تیس میکیوں کو کھانا کھلایا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ حق الشر میں تجزی لازم آتی ہے تو یا تو پورے ساٹھ روزے رکھے ورنہ پھر ساٹھ میکیوں کو کھانا کھلائے۔

تو بہر حال زیادت علی النص اگرچہ ظاہری اور نقلی اعتبار سے بیان ہے لیکن معنوی اعتبار سے یہ نسخ ہے (کما مر) اس کا مصنف نے فرمایا۔

والزیادة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي لان بالزيادة يصير اصل المشروع بعضا لمحق  
وباللبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى لانه لا يقبل الوصف بالتجزئي حتى ان الظاهر  
اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم الثلثين، مسكنا لم يجز، فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى

**ترجمہ**

اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اختلاف ہے شافعیؒ کا اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع زبرد علیہ حق کا بعض ہوگا اور بعض کو وجود کا حکم نہیں ہے اس حکم میں جو واجب ہو الشر تسائی کا حق بکرا اس لئے کہ الشر کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا یہاں تک کہ مظاہر جب بیمار ہو گیا تیس روزوں کے بعد پس اس نے تیس میکیوں کو کھانا کھلادیا تو یہ اس کو کفایت نہیں کرے گا تو یہ ہوگی زیادتی نسخ معنی کے اعتبار سے۔

**تشریح**

بہر حال جب زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے اور نسخ قیاس یا خبر واحد سے جائز نہیں ہے تو خبر واحد کی وجہ سے فائز کو نماز کا رکن قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور نص یہ ہے فاقروا ما تيسر من القرآن نیز بکر کی مدزنا میں کوڑوں کے ساتھ جلا وطن کرنا نہیں ہو سکے گا ورنہ خبر واحد سے کتاب الشر پر زیادتی لازم آنے کی اسی طرح طواف زیارت میں طہارت کی شرط سے بھی اور کفارہ عیمین و ظہار کے غلام میں ایمان کی قید لگانا بھی نص پر زیادتی ہے نسخ ہے جو خبر واحد یا قیاس سے جائز نہیں ہے۔ اسی کو مصنف رحم نے فرمایا۔

ولهذا لم يجعل علما ونا قرأة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لانه زيادة



على النقص والبوا زيادة الفتح في زنا البكر وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة وزيادة  
صفة الايمان في رقبة الكفارة بخبر الواحد والقياس -

**ترجمہ** اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے فاتحہ کی قرات کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا خبر واحد سے اس لئے کہ یہ نص پر زیادتی ہے۔ اور انکار کیا ہے (ہمارے علماء نے) جلا وطنی کی زیادتی کا مدینہ کی زنا میں اور طہارت کی زیادتی کا طواف زیارت میں شرط بنا کر اور صفت ایمان کی زیادتی کا کفارہ کے غلام میں خبر واحد یا قیاس سے۔ **تنبیہ** :- ضرورت نہونے کی وجہ سے بہت اختصار سے کام لیا گیا ہے۔

**سبق نمبر ۲۵** سنن قولیہ سے فراغت کے بعد مصنف نے سنن افعالیہ کو بیان فرمایا ہے کہ سنن افعالیہ کی چار قسمیں ہیں مباح، مستحب، واجب، فرض، اول جیسے اکل و شرب کی عادات، مستحب جیسے تسمیۃ قبل الوضوء، واجب جیسے سمود سہو، فرض جیسے نماز پنج گانہ وغیرہ، ایک قسم زلت و لغزش بھی ہے مگر اس کا اقتداء جائز نہیں ہے اور اس قسم میں یہ بھی ضروری ہے کہ خود صاحب واقعہ یا اشرفی جانب سے اس کے زلت ہونے کی وضاحت ہوگئی ہو جیسے موسیٰ کا فرمان ہذا من عبد الشیطان اور ارشاد باری و بعض آدم ربہ فغوی - آپ کے جملہ افعال کے بارے میں اختلاف ہے لیکن جو شیخ ابو بکر جصاص رازی نے فرمایا ہے وہ صحیح ہے۔ کہ سنن افعال کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ یہ اپنے فرض یا مستحب وغیرہ کے طریقہ پر ادا کیا ہے اسی طرح ان کو ہم بھی کریں گے اور جہاں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کیا نوعیت ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ آپ کے ساتھ شخص نہیں ہے تو ایسی جگہ ہم اس پر عمل کریں گے۔ اور جب تک کوئی دلیل نہ آجائے اس کو ادنیٰ درجہ پر محمول کریں گے یعنی اباحت کے درجہ پر اسی کو مصنف نے فرمایا۔

والذی یصل بالسَّنَنِ افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی اربعة اقسام مباح و مستحب و واجب و فرض و فیہا قسم اخر و هو الزلت لکنہ لیس من هذا الباب فی شئی لان لا یصلح للاقتداء ولا یخلو عن الاقتوان بیان انہ زلت و اختلف فی سائر افعالہ و الصحیح ما قالہ الجصاص ان ما علمنا من افعال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واقعا علی جهة تقتدی بہ فی ایقاعہ علی تلك الجهة و ما لم نعلمہ علی آی جهة فعلہ فلنا فعلہ علی ادنی منازل افعالہ صلی اللہ علیہ وسلم و هو الا باحت لان الاتباع اصل فوجب التمسک بہ حتی یقوم دلیل خصوص بہ



## ترجمہ

اور جو بحث متصل ہے سنن (قولیہ) سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور یہ چار قسم پر ہیں، مباح، اور مستحب، اور واجب، اور فرض، اور ان میں سے ایک دوسری قسم ہے اور وہ زلت ہے، لیکن وہ اس باب میں کسی درجہ پر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اقتدار کئے جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ قسم خالی نہیں ہے اس بات کے بیان سے کہ یہ زلت ہے اور آپ کے تمام افعال کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح وہ ہے جس کے قائل جصاص ہیں کہ جن افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نے جان لیا کسی جہت پر واقع ہونے کو تو اس فعل کی اقتدار کی جائے گی اس کو اسی جہت پر واقع کرنے میں اور جس کو ہم نے نہیں جانا کہ کس جہت پر اس کو آپ نے کیا ہے تو ہم کو اس کے کرنے کا حق ہے آپ کے افعال کے مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ پر محمول کر کے اور وہ اباحت ہے اس لئے کہ اتباع اصل ہے اصل کے ساتھ تمسک واجب ہے، یہاں تک کہ قائم ہو جائے اس فعل کے خاص ہونے کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ۔

## تشریح

باب سنت کے ساتھ اس بحث کا بھی جوڑ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کا کیا حکم تھا اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ درپیش ہوتا۔ اور وحی کے انتظار کے باوجود وحی نہ آئی اور تین دن گزرے تو وہاں آپ مکہ تھا کہ اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمادیں۔

پھر آپ کے اردو مسو مجتہد کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ اگر آپ کے اجتہاد میں خطا واقع ہو گئی تو منجانب اللہ اس کی تلافی کر دی جاتی ہے بخلاف مجتہد کے جیسے آپ کے اور دیگر اولیاء کے الہام میں فرق ہے کہ آپ کا الہام حجت قطعیہ ہے، اور دوسروں کا الہام بشرطیکہ اصول شرع کے مخالف نہ ہو خود ان کے حق میں حجت ہے دوسروں کے حق میں نہیں ہے اسی کو مصنف فرماتے ہیں۔

وَيَتَصَلَّ بِالسَّنَنِ بَيَانُ طَرِيقَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْاجْتِهَادِ وَاخْتَلَفَ فِي هَذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنْ كَانَ يَعْمَلُ بِالْاجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَمَعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيمَا ابْتَلَى بِهِ وَكَانَ لَا يُقَرُّ عَلَى الْخَطَا فَاذَا أَقِرَّ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ كَانَ ذَلِكَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ وَهُوَ نَظِيرُ الْإِلْهَامِ فَإِنَّ حُجَّتَ قَاطِعَةً فِي حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ

ترجمہ ۱۔ اور سنن کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع



کوئی ہر کرنے میں متصل ہے، اور اصولین نے اس فصل میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آپ اجتہاد پر عمل فرماتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی سے آپ کی امید منقطع ہو جاتی اور آپ خطا پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے پس جب اس حکم میں سے کسی پر برقرار رکھے گئے تو یہ حکم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہوگی بخلاف اس اجتہاد کے جو آپ کے غیر کی طرف سے ہو یعنی رائے سے حکم کا بیان اور اجتہاد البہام کی نظیر ہے کہ البہام آپ کے حق میں (یعنی آپ کا البہام) حجت قطعی ہے اگرچہ البہام آپ کے غیر کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے۔

## تشریح

اور جو شرائع سابقہ کے احکام قرآن و حدیث میں وارد ہیں اور ان پر ان کو بیان کرنے کے بعد کوئی نیگز مذکور نہیں تو وہ احکام ہم پر لازم ہیں لیکن پہلی شریعتوں کے احکام ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ ہماری شریعت کے احکام ہونے کے اعتبار سے اور گویا یہ بحث بھی باب السنہ سے تعلق رکھتی ہے اسی کو مصنف فرمایا

وَمَا يَتَّبِعُ لِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شُرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِيهِ إِنَّ مَا قَضَى اللَّهُ تَعَالَى أَوْ رَسُولُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ انْكَاسٍ يُلْزِمُنَا عَلَى أَنَّ شَرِيعَةَ لِرَسُولِنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -

## ترجمہ

اور ان مباحث میں سے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی سنت کے ساتھ متصل ہیں ان انبیاء کے احکام مشرود میں جو آپ سے پہلے تھے۔ اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو انشاء اور اس کے رسول نے ان شرائع میں سے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہے وہ ہم پر لازم ہیں اس بنا پر کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے۔

## تشریح

اب یہاں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صحابی کی تقلید کا کیا حکم ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے ابو سعید بدلیؓ کہتے ہیں کہ قول صحابی خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اس کی تقلید واجب ہے کیونکہ اس میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے اور اگر بالفرض یہ ان کا قیاس بھی ہو تب بھی اصابت رائے میں جو ان کا مرتبہ ہو سکتا ہے وہ بعد الاول کا نہ ہو گا کیونکہ وہ احوال تنزیل کا مشاہدہ کئے ہوئے ہیں اور اسباب تنزیل سے واقف ہیں امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ غیر مدرک بالقیاس میں ان کی تقلید کی جائے گی اور مدرک بالقیاس میں نہیں اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ مطلقاً تقلید نہ ہوگی، مصنف فرماتے ہیں۔

وَمَا يَتَّبِعُ بِخَتْمِ بَابِ السُّنَّةِ - بَابُ مُتَابَعَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْبُرْدِيُّ "تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يَتَرَكُ بِ- الْقِيَاسِ لَاحْتِمَالِ السَّمْعِ وَالتَّوْفِيقِ وَلِفَضْلِ أَصَابَتِهِمْ فِي نَفْسِ الرَّأْيِ بِشَاهِدِ أَحْوَالِ التَّنْزِيلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِهِ وَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ لَا يَجُوزُ تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ إِلَّا فِي مَا لَا يَدْرِكُ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَقْلَدُ أَحَدٌ مِنْهُمْ -



ترجمہ

ادروہ بحث جس سے باب سنت کا اختتام واقع ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی پیروی کا باب ہے۔ ابوسعید بردی نے فرمایا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا سماع اور توقیف کے احتمال کی وجہ سے اور نفس رائے (قیاس) میں ان درستگی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور ابوالحسن کرخی نے فرمایا صحابی کی تقلید جائز نہیں مگر ایسے قول میں جو قیاس سے نہ جانا جاسکتا ہو۔ اور شافعی نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی۔

تشریح

یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا بھی ضروری ہے کہ تقلید صحابی میں یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کے لئے دو شرطیں ذہن میں رکھئے۔ ۱۔ کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو ورنہ اگر اختلاف ثابت ہو گیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں ہے بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے۔ ۲۔ یہ بات بھی ثابت نہ ہو سکی ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہنچا اور وہ اس پر خاموش رہے، تب یہ اختلاف مذکور ہے ورنہ اگر یہ صورت ہو جو مذکور ہوئی ہے تو بالاجماع تقلید واجب ہوگی کیونکہ یہ اجماع صحابہ کے درجہ میں ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہو گئے ہوں تو حق انہیں اقوال میں منحصر ہے لہذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ انہیں میں سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے۔ اور جس طرح قیاسوں کے تعارض کی صورت میں ان میں سے کوئی سافط نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی نظر و فکر سے کسی پر بھی عمل کرے یہی حال اقوال صحابہ کے تعارض کا ہے۔

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلید تابعی کا ہے تو جو تابعی ایسا ہو جیسا فتویٰ دو صحابہ میں موجود ہو اور ان میں سے کسی نے صحابہ سے فتویٰ میں مزاحمت کی ہو جیسے قاضی شریح نے حضرت علی سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں، بعض نے کہا تقلید ہوگی اور بعض نے کہا کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحب سے ظاہر الروایہ ہے۔

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير ائمة فسلك مسلكه واما ان اختلفوا في شئ فالحق لا يبدؤوا قاولهم ولا يقطع البعض البعض بالتعارض لانه تعين وجه الرأي لما لم يحل لمحااجة بينهم بالحدیث فحل محل القياس واما التابعی فان زاحمهم في الفتوى يجوز تقليد عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض

ترجمہ ۱۔ اور یہ اختلاف ہر ایسے قول میں ہے جو ان سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اسکے

کہ یہ بات ثابت ہو کہ وہ قول پہنچا ہوا اس کے قائل کے غیر کو پس وہ خاموش ہو گیا ہو دراصل ایک اس کو تسلیم کرنے والا ہے اور بہر حال اگر انہوں نے کسی شئی کے بارے میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متاثر نہ ہوگا اور بعض بعض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا تعارض کی وجہ سے۔ اس لئے کہ قیاس کا پہلو متعین ہو گیا جب کے ان کے درمیان حدیث مرفوعہ سے مجاہد جاری نہیں ہوا تو وہ قول صحابی (قیاس کے درجہ میں آگیا۔ اور بہر حال تابعی پس اگر وہ مزاحم ہوا ہو صحابہ سے فتوے میں تو اس کی تقلید جائز ہے ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اختلاف ہے بعض کا۔

## سبق نمبر ۵۳ باب الإجماع

اجماع کن حضرات کا شمار کیا جاتا ہے اور وہ شرعا قابل قبول ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے صحابہؓ کی قید لگائی ہے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ، اور امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی اور فرقہ زیدیہ اور امامیہ نے آل رسولؐ کی مگر ہمارے نزدیک ہزرانہ کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے البتہ یہ شرط ہے کہ وہ عادل ہوں اور اہل اجتہاد میں سے ہوں تعداد ان کی کتنی ہے یہ کچھ شرط نہیں ہے، اور اسی قول پر مر جانا بھی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے سے پہلے بھی اس کو اجماع کہا جائے گا۔ اور جو لوگ اہل ہوں ہیں جیسے شیعہ ان کا اختلاف منقہ نہیں خصوصاً اس امر کے سلسلہ میں جس میں ان کو اہل ہوں کہا گیا ہے۔

اور جو عوام کا لانعام ہیں ان کا اختلاف اگر ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو تو معتبر ہوگا اور پھر اجماع منقہ نہ ہو سکے گا۔ ورنہ امور اجتہادیہ میں ان کا اختلاف اجماع کے لئے معتبر نہ ہوگا۔ یہاں تک کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اختلف الناس فممن ينعقد بهم الإجماع قال بعضهم لا إجماع إلا للصحابۃ وقال بعضهم لا إجماع إلا لأهل المدينة وقال بعضهم لا إجماع إلا لعترۃ الرسول صلى الله عليه وسلم والصحيح عندنا أن إجماع علماء كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة بقلّة العلماء وكثرتهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بمخالفة أهل الهوى فيما نسبوا به إلى الهوى ولا بمخالفة من لا رأى له في الباب إلا فيما ليستغنى عن الرأى -

ترجمہ | لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان حضرات کے سلسلہ میں جن سے اجماع منقہ ہوتا ہے ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہا اجماع نہیں ہے مگر اہل مدینہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہا اجماع نہیں ہے مگر آل رسولؐ کا۔ اور ہمارے نزدیک



صحیح ہے کہ ہر نماز کے علاوہ اہل عدالت و اجتہاد میں حجّت اور علماء کی قلت اور ان کی کثرت کا اعتبار نہیں ہے اور نہیں اعتبار ہے اس جماع پر برقرار رہنے کا۔ یہاں تک کہ وہ مرجّاتیں۔ اور نہیں اعتبار ہے اہل ہوئی کی مخالفت کا اس امر میں جس میں وہ ہوئی کی جانب منسوب کئے گئے ہیں اور نہیں اعتبار ہے ان لوگوں کی مخالفت کا جن کے لئے اس باب میں رائے نہیں ہے مگر اس امر میں جو رائے سے مشغی ہو۔ تنبیہ :- بر بنا اختصار ہم نے تفصیلات کو ترک کر دیا ہے۔

## تشریح

پھر اجماع کے مختلف درجات و مراتب ہیں اول درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے جو تقریر کی ہو کہ ہم نے اس پر اجماع کر لیا، اور دوسرا درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے کہ بعض کی جانب سے مراحت ہو اور باقی حضرات کی جاشہ اسے سکوت ہو۔ کیونکہ تقریر پر حکم پر نفس کی دلالت زیادہ واضح ہے اور سکوت کی کم ہے۔ پھر ثانی تابعین کا اجماع یا تو ایسے قول پر ہوگا کہ پہلے اس قول کے مخالف کسی کا قول نہیں گذرایا ایسا ہوگا کہ ان احوال مختلف تھے جن میں سے تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کیا ہے تو گویا یہاں پہلے اس اجماع کے مخالف قول گذر چکا ہے تو دوسرے اجماع کے بارے میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہوا کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کی مخالفت انقاد اجماع کے لئے مفر ہوتی۔

تو اب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مرنے سے کسی کا قول باطل نہیں ہوتا اور نہ جملہ مذاہب باطل ہو گئے ہوتے۔ مگر ہمارے نزدیک یہ اجماع کی دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں صورتوں میں اجماع منعقد ہو جائے گا۔ مگر اجماع کی یہ پہلی صورت حدیث مشہور کے درجہ میں ہے اور دوسری خبر واحد کے درجہ میں ہے پھر جو اجماع سلف بطریق تواتر منقول ہو وہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے اور جو بطریق آحاد منقول ہو وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

پھر اجماع بذات خود یقین کو واجب کرتا ہے لیکن اصول کے طریقہ میں اگر آحاد کا طریقہ آگیا تو پھر اجماع خبر واحد کے درجہ میں ہوگا اور اب یہ صرف عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور اب بھی اس کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

ثمّ الاجماع على مراتب فالأقوى اجماع الصحابة نصّاً لانه لا خلاف فيه فيهم  
اهل المدينة وعترته الرسول صلى الله عليه وسلم ثمّ الذي ثبت بنص بعضهم  
وسكوت الباقيين لان السكوت في الدلالة على التقريرون النص ثمّ اجماع من  
بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً ثمّ اجماعهم على قول  
سبقهم فيه مخالفاً فقد اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعاً  
لان موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف  
وفيما لم يسبق لکن فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق



فیه الخلاف بمنزلة الصحيح من الإحاد وإذا انتقل اليه اجماع السلف باجماع علماء كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وإذا انتقل اليه بالأفراد كان كمنقل السنة بالأحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل اليه بالأحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدماً على القياس

## ترجمہ

پھر اجماع جذرات پر ہے پس سب سے زیادہ قوی صحابہ کا وہ اجماع ہے جو صراحت ہو اس لئے کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے پس صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پھر وہ اجماع ہے جو ان میں سے بعض کی صراحت سے اور باقی حضرات کے سکوت سے ثابت ہو اس لئے کہ سکوت دلالت کرنے میں تقریر حکم پر نفس سے کتر ہے پھر ان لوگوں کا (تابعین کا) جو صحابہ کے بعد ہیں ایسے علم پر جس میں ان لوگوں کا قول ظاہر نہوا ہو جو ان کے (تابعین کے) مخالف ہو، پھر تابعین کا اجماع ہے ایسے قول پر کہ مقدم ہو چکا ہے جس میں ان کے مخالف قول پس علماء نے اس آخری فصل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے فرمایا کہ یہ اجماع نہوا کا اسلئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرے گی۔

اور ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع حجت ہے اس قول میں جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو اور اس میں جس میں اختلاف مقدم نہوا ہو لیکن اجماع اس قول میں جس میں اختلاف مقدم نہوا ہو وہ حدیث مشہور کے درجہ میں ہے، اور جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو وہ اس حدیث صحیح کے درجہ میں ہے جو واحد ہو اور جبکہ منتقل ہو ہم تک (تواتر کے طریقہ پر) سلف کا اجماع ہر زمانہ کے علماء کے اجماع کے ساتھ اس کی نقل پر تودہ حدیث متواتر کی نقل کے معنی میں ہے اور جب اجماع منتقل ہو ہم تک آحاد کے طریقہ پر تودہ اجماع خبر واحد کی نقل کے مثل ہے اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقین ہے لیکن جب ہم تک آحاد کے ساتھ منتقل ہو تودہ عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم کو اور اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

## سبق نمبر ۲۵ باب القیاس

اس باب میں پانچ چیزیں خصوصیت سے مذکور ہوں گی ۱۔ قیاس کی تعریف ۲۔ قیاس کی شرط ۳۔ رکن قیاس ۴۔ حکم قیاس ۵۔ علل مؤثرہ پر شوافع کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب۔

مصنف نے سب سے پہلے قیاس کی تعریف بیان کی کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا اور ناپنا جیسے بولا جاتا ہے قس النقل بالنقل یعنی اس کو دوسرے جیسا بنا دو اور فقہاء جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تودہ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے حکم اور علت کے اندر فرع کو اصل سے ناپا ہے۔





**شرط قیاس:** قیاس کی چار شرطیں ہیں دو عدی اور دو وجودی وہ دو وجودی ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل کسی دوسری نص سے اس حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو ورنہ قیاس صحیح نہ ہوگا جیسے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی تنہا شہادت معاملات میں مقبر ہے اور اس میں فقط یہ مخصوص ہیں لہذا دوسرے حضرات کو خواہ وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہ ہوں ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

**شرط دوم:** مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہ ہو ورنہ قیاس صحیح نہ ہوگا جیسے قبقرہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

**شرط ثالث:** یہ وجودی دو شرطوں میں سے پہلی شرط ہے جس میں چار پرزے ہیں بالفاظ دیگر بظاہر یہ ایک شرط ہے اور حقیقت میں یہ چار شرطیں ہیں ۱۔ اصل کا جو حکم فرع کی جانب آیا ہے وہ حکم شرعی ہو۔ ۲۔ حکم شرعی بلا تغیر و تبدل منتقل ہوا ہو ۳۔ اصل اور فرع آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہوں ۴۔ فرع کے اندر خود حکم نص سے ثابت نہ ہو ورنہ پھر قیاس صحیح نہ ہوگا۔

لہذا آخر کے علاوہ بقیہ شرابوں کو خمر کے نام سے موسوم کرنے کے لئے ان کا خمر پر قیاس صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں بلکہ لغوی ہے کما ثبت من الشوط الاول، مسلمان اگر ظہار کرے تو کفارہ سے حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر ذمی ظہار کرے تو چونکہ وہ کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور کفارہ عبادت کے اہل نہیں ہیں لہذا ذمی میں حرمت ہمیشہ رہے گی لہذا ہم نے کہا کہ ذمی کا ظہار جائز نہیں ہے مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار جائز ہے مسلم پر قیاس کرتے ہوئے۔

ہم نے جواب دیا کہ یہاں شرط ثانی مفقود ہے کیونکہ حکم شرعی بدل کر فرع کے اندر ثابت ہوگا کیونکہ اصل میں حرمت موقتہ ہے اور فرع میں حرمت مؤبدہ ہے لہذا اس شرط کے مفقود ہونے کیوجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا کما علم من الشوط الثانی، اسی طرح اگر روزہ کی حالت میں کوئی بھول کر کھاپی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر زبردستی یا خطا کھائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور آخری دونوں کا اول پر قیاس صحیح نہیں ہوگا کیونکہ شرط ثالث مفقود ہے کیونکہ فرع اصل کی نظیر نہیں بلکہ اصل سے گھٹیا ہے کیونکہ اصل کا عذر من جانب اللہ ہے اور فرع کے عذر میں بندہ کا دخل ہے لہذا قیاس صحیح نہیں ہوگا کیونکہ مقیس علیہ اور مقیس میں نظیر ہونے کا پہلو ختم ہے کما علم من الشوط الثالث۔

کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں غلام متفق کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے کفارہ قتل میں یہ شرط ہے امام شافعی نے اس کو قتل پر قیاس کیا ہے اور یہاں بھی رقبہ مؤمنہ کی شرط لگائی ہے۔

ہم نے کہا کہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ قیاس جب صحیح ہوگا کہ فرع کو بیان کرنے میں خود نص نہ ہوتی اور یہاں نص موجود ہے لہذا پھر قیاس نہ ہوگا اور اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا، اسی طرح صدقات یعنی کفارات کا صرف کرنا کفار کی جانب صحیح ہے مگر امام شافعی نے فرمایا کہ جائز نہیں انہوں نے اس کو زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے۔ ہم نے کہا کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع کے اندر نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہذا پھر قیاس صحیح نہ ہوگا اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں



## بَابُ الْقِيَاسِ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهِ وَرُكْنِهِ وَدَفْعِهِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَالْقِيَاسُ هُوَ التَّقْدِيرُ  
لِقَوْلٍ يُقَالُ قِيَاسُ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ أَيْ قَدَرُهُ بِهِ وَاجْعَلْهُ نَظِيرَ الْأَخْرِ وَالْفَقْهَاءُ إِذَا أَخَذُوا حُكْمَ الْفَرْعِ مِنَ  
الْأَصْلِ سَمَوْا ذَلِكَ قِيَاسًا لِتَقْدِيرِهِمْ الْفَرْعَ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ -

### ترجمہ

یہ قیاس کا باب ہے اور یہ مشتمل ہے نفس قیاس کے بیان پر اور اس کی شرط پر اور اس کے رکن  
پر اور اس کے علم پر اور اس کے دفع پر، بہر حال پس قیاس باعتبار لغت وہ اندازہ کرنا ہے  
نفس النعل بالنعل یعنی اس کو اس کے ساتھ ناپ دے اور اس کو دوسرے کی نظیر بنادے اور فقہاء جب اصل سے  
فرع کا حکم لیتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں ان کے ناپ دینے کی وجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔

وَأَمَّا شَرْطُهُ فَإِنْ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ مَخْصُوصًا بِحُكْمِهِ بِنَصٍّ آخِرٍ كَقَبُولِ شَهَادَةِ خَزِينَةٍ رَدًّا وَحْدَةً كَانِ حُكْمُهَا  
ثَبِتَ بِالنَّصِّ اخْتِصَاصُهُ بِكَرَامَةِ لَهُ وَإِنْ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ مَعْدُومًا لَابَدًا عَنِ الْقِيَاسِ كَاِجْبَابِ الطَّهَارَةِ  
بِالْفَقْهَةِ فِي الصَّلَاةِ -

### ترجمہ

اور بہر حال قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل اپنے حکم کے ساتھ دوسری نفس کے سبب سے مخصوص نہ ہو  
جیسے تمباخیر میں شہادت کو قبول کرنا ایسا حکم ہے کہ نفس اس حکم کا انہیں کے ساتھ مخصوص ہونا  
ثابت ہے ان کے اغراض کی غرض سے اور (دوسری شرط یہ ہے کہ) اصل قیاس سے ہٹی ہوئی نہ ہو جیسے نماز میں تمباخیر  
کی وجہ سے طہارت کا واجب ہونا۔

وَأَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بَعِيدًا إِلَى فَرْعٍ هُوَ نَظِيرُهُ وَلَا نَصَّ فِيهِ فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ  
لِلثَّبَاتِ اسْمًا مَخْصُوصًا بِالشَّرْعِ لَا تَهْلِكُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَلَا لَصِيحَةٍ ظَهَرَ أَلَّا لَوْ كُنْهُ تَغْيِيرًا  
لِلحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا لَتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ  
النَّاسِي إِلَى الْفِعْلِيِّ أَوْ إِلَى الْمَكْرُوهِ وَالْخَاطِئِ لِأَنَّهُ عَذْرُهُمَا دُونَ عَذْرَةِ فَكَانَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى مَا لَيْسَ بِنَظِيرِهِ  
وَلَا شَرْطِ الْإِيمَانِ فِي رِقْبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالْظَّهَارِ وَفِي مَصْرِفِ الصَّدَقَاتِ لِأَنَّهُ تَعْدِيَةٌ إِلَى مَا فِيهِ  
نَفْسٌ بِتَغْيِيرِهِ -

### ترجمہ

اور (تیسری شرط یہ ہے کہ) وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہو بعینہ اس فرع کی جانب متعدی ہو  
جو اس کی نظیر ہے اور اس میں کوئی نص نہ ہو تو تعلیل درست نہ ہوگی غرض کہ نام ثابت کرنے کے لئے تمام شرائط کے لئے



اس لئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے اور تعلیل صحیح نہیں ہے، ذمی کے ظہار کی صحت کے لئے تعلیل کے ہونے کی وجہ سے اس حرمت کی تبدیلی جو اصل میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے حرمت کے مطلق ہونے کی جانب کسی مدت سے فرع کے اندر اور تعلیل درست نہیں ہے حکم کے متعدی کرنے کے لئے ناسی سے فطر کے اندر مکرہ اور غاطی کی جانب اس لئے کہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے تو ہو جائے گا حکم کا تعدیہ اس فرع کی جانب جو اصل کی نظیر نہیں ہے۔ اور تعلیل صحیح نہیں ہے ایمان کی شرط کے لئے کفارہ یمین اور ظہار کے غلام میں اور مصرف صدقات میں اس لئے کہ یہ تعدیہ ہے ایسی فرع کی جانب جس میں نفس ہے حکم کے متغیر کرنے کے ساتھ ساتھ۔

قیاس کی تعریف علماء نے مختلف عبارات میں کی ہے جس کو اصول الفقہ ۷۸۵ پر دیکھا جاسکتا ہے  
**تشریح** اختصاراً ہم نے اس سے تعرض نہیں کیا، قیاس کے معنی لنوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔

شرط اول کو بیان کرتے ہوئے جو مصنفؒ نے مخصوصاً بحکمہ بنص اخوانہ کہا ہے تو مخصوص بمعنی تفرد ہے صیغہ عام سے تخصیص کے معنی میں نہیں ہے اور بحکمہ کی باء مخصوص کا صملہ ہے اور خبر کا مرجع اصل ہے اور بنص کی بار برائے سبب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اس کو ساتھ لے کر چلے تاکہ اس کو ثمن دیدیں اس نے پیچھے ہو کر آنیوالے لوگوں سے گھوڑے کا بھاد کر لیا اور ان لوگوں کو پیچھے قصہ کا علم نہ تھا تو اعرابی نے حضرت کو کہا کہ اگر آپ کو خریدنا ہو تو بتاؤ ورنہ میں ان کو بیچ دیا حضرت نے فرمایا تم یہ کیا کہہ رہے ہو گھوڑا میں خرید چکا ہوں اعرابی نے کہا گواہ لاؤ حضرت خزیمہؓ جو بوقت شراہ موجود نہیں تھے اور اب حاضر تھے گواہی دیدی تو اس گواہی کی وجہ سے حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام کر دی گئی اور یہ خزیمہؓ کے لئے ایک اعزاز کی سرٹیفکٹ ہے جو انہیں کے ساتھ خاص ہے۔

## سبق نمبر ۵۵ (شرط رابع)

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم اپنے حال پر باقی رہے اور اس کے لنوی مفہوم میں تغیر نہ ہو کیونکہ جس طرح فرع منصوص کے حکم میں تغیر باطل ہے اسی طرح اصل منصوص کے حکم میں بھی قیاس سے تغیر باطل ہے یہ چوتھی شرط ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حکم میں تعلیل سے تغیر نہ ہو۔

اب شواہد کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنفؒ ان کا جواب دیں گے

سوال ۱۔ لا یتبعوا الطعام بالطعام الا سواہ لیسواہ اس میں آپ نے علت ربوا قرار دیا اور جس نکال کر تعلیل میں کمی بیشی کو جائز قرار دیا اور یہ تعلیل سے حکم نفس میں تغیر ہے جس کو آپ باطل قرار دے رہے ہیں۔  
جواب ۱۔ یہ تغیر نفس ہی کی وجہ سے یعنی دلالتہ النص سے ہے نہ کہ تعلیل کی حکم تفصیلی بحث صبر گذر چکی ہے۔

سوال ۱۔ حدیث میں آیا ہے کہ پانچ اونٹ میں ایک بکری زکوٰۃ میں دوس کی تفصیل ہدایہ میں موجود ہیں مگر آپ نے اس کی یہ علت نکالی کہ فقیر کی حاجت روائی شارع کا منشا ہے جو بکری سے بھی پورا ہو جاتا ہے لہذا جس چیز سے بھی یہ منشا پورا ہو جائے اس کا ادا کرنا جائز ہوگا اسی وجہ سے آپ نے بجائے بکری کے اس کی قیمت ادا کرنے کو جائز کہا ہے حالانکہ یہ نص کے حکم میں کھلی ہوئی تبدیلی ہے ؟

جواب :- خاص بکری سے قیمت کی جانب انتقال تعلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ دلائل النص کی وجہ سے ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے تمام بندوں بلکہ تمام مخلوقات کے رزق کا وعدہ فرما رکھا ہے ۔ اور بندوں کی ضروریات ایک ہی چیز میں منحصر نہیں بلکہ مختلف انواع کی ضروریات ہیں جن کو پورا کرنے کی سہولت قیمت سے ہے اس لئے یہ تبدیلی و تفسیر نص سے ثابت ہے ۔ اس پر یہ سوال نہ کیا جائے کہ پھر فقرہ کو مالداروں نے رزق دیا ہے نہ کہ اللہ نے ؟ کیونکہ اللہ نے اغنیاء پر مال میں سے جو مقرر حصہ واجب کیا ہے وہ اپنے لئے کیا ہے پھر اپنے حق کو اس لئے فقراء پر صرف کرنے کا حکم فرمایا کیونکہ وہ تو بے نیاز ہے اس لئے اولاً فقرہ کا قبضہ بطور نیابت ہے پھر اس کا ان کے پاس دوام اپنے لئے قبضہ ہے ۔

سوال ۲۔ جب یہ تبدیلی نص کی وجہ سے ہوئی ہے تو پھر آپ کی تعلیل لغو ہے اس سے کیا فائدہ ہوا ؟  
جواب ۱۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ بکری کے عوض جو کچھ دیا جائے اس میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ اس کو فقیر پر صرف کیا جاسکے لہذا جو پانیہ پر فقیر کو بٹھانے سے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ قبضہ فقیر مفقود ہے جو دو قبضوں کے قائم مقام ہوا کرتا ہے  
سوال ۳۔ حدیث میں آیا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے کما وقع شواغسلیمہ بالماء مگر آپ نے علت نکال کر کہا کہ ہر وہ بہنے والی چیز جو ناپاکی کو زائل کر سکے اس کے ذریعہ سے کپڑا پاک ہو جائے گا اس میں بھی تعلیل سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے ۔

جواب :- یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں بلکہ نص ہی سے ثابت ہے کیونکہ اصل مقصود ازالہ نجاست ہے اور ازالہ کا ایک عمدہ ذریعہ پانی بھی ہے اس لئے پانی کا خصوصاً ذکر کیا گیا ہے  
سوال ۴۔ حدیث میں آیا ہے کہ تکبیر سے نماز شروع کرو مگر آپ نے تعلیل سے غیر تکبیر سے بھی نماز کے افتتاح کو جائز قرار دیا ہے جس کی تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے ؟

جواب :- یہاں بھی وہی سابق جواب ہے کہ اصل مقصود اللہ کی تعظیم ہے جو ان الفاظ سے بھی ادا ہو جاتی ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں اور حدیث میں تکبیر کا خصوصاً اس لئے ذکر ہے کہ وہ بھی تعظیم کا ایک فرد ہے ۔  
سوال ۵۔ حدیث میں کفارہ صرف جماع کے ساتھ وارد ہے مگر تم نے تعلیل کے ذریعہ اکل و شرب کے اندر بھی کفارہ کو واجب کر دیا ۔

جواب :- اس کا بھی وہی سابق جواب ہے کہ کفارہ کا سبب عمداً بلا عذر افطار ہے جماع بھی جس کا ایک فرد ہے بہر حال ہماری تعلیل سے محل میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور محل صالح برقرار ہے ۔



ہماری قبضہ کے اندر گزشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ انشاء الصدقات للفقراء الخ میں لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے، اس تقریر سے امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمان غلط ثابت ہو گا کہ زکوٰۃ مصلوف مذکورہ کا حق ہے لہذا تمام اصناف کو دیا جانا ضروری ہے ہم نے کہا کہ یہ ان کا حق نہیں بلکہ اللہ کا حق ہے یہ اپنی حاجت کے سبب اس کے مصارف شمار ہوئے ہیں۔

اور ان کا حال ایسا ہے جیسے نماز میں کعبہ کا کہ پورا کعبہ بھی قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزر بھی قبلہ ہے جس جزئی کا جانب نماز پڑھی جائے جائز ہے اسی طرح ان میں سے سب کو دیا جائے تب بھی جائز ہے اور بعض کو دیا جائے تب بھی جائز اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ أَنْ يَبْقَى حُكْمُ الْأَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيلِ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ لَا أَنْ تَتَغَيَّرَ حُكْمُهُ النَّصِّ فِي نَفْسِهِ بِالرَّأْيِ بَاطِلٍ كَمَا أَبْطَلْنَاهُ فِي الْفُرُوعِ وَأَنَّا خَصَّصْنَا الْقَلِيلَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً لِسَوَاءٍ لَأَنْ اسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِي دَلَّ عَلَى عُمُومِ صَدْرِهِ فِي الْأَحْوَالِ وَلَنْ يَثْبُتَ اخْتِلَافُ الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي الْعَثِيرِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيلِ لَا بَ -

**ترجمہ** | اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد پہلی حالت میں باقی رہے اس لئے کہ نص کے حکم کی نفسہ تغیر رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم اس تغیر کو فردوع کے اندر باطل قرار دے چکے ہیں اور ہم نے قلیل کو خاص کیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً لِسَوَاءٍ سے اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء اس کے صدر (شروع) کے عموم پر دال ہے احوال میں اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہوگا مگر کثیر میں تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے (وہ تغیر بالنص حسن اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہوگی تغیر نص کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وَكذلك جواز الاستبدال في باب الزكاة ثبت بالنص لا بالتعليل لأن الأمر بانجاز ما وعد للفقراء رزقاً لهم مما وجب لنفسه على الأغنياء من مال مسعى لا يَحْتَمِلُ مع اختلاف المواعيد يتضمن الإذن بالاستبدال فصار التغير بالنص مجامعاً للتعليل لا بـ -

**ترجمہ** | اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اس لئے کہ فقراء کے لئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم (یعنی وہ ایفاء موعود) جو اللہ نے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے یعنی مال مقرر جو موعود کے مختلف ہونے کے باوجود ایفاء کا احتمال نہیں رکھتا (حکم مذکور) استبدال



کی اجازت کو متفق ہے تو تعمیر نفس کی وجہ سے ہوا ہے۔ (حسن اتفاق سے) وہ تعلیل کی غرض کے موافق ہو گیا۔ تغیر تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وانما التعلیل لحکم شرعی وهو صلاح المحل للصرف الى الفقير بدوام يدٍ عليه بعد الوقوع  
لله تعالى بابتداء اليد

**ترجمہ** | اور تعلیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صلح ہونا ہے فقیر کی جانب صرف کئے جانے کے لئے اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداء قبضہ سے اللہ تعالیٰ کیلئے واقع ہونے کے بعد۔

وهو نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة والماء الة صالحة لازالة والواجب تعظيم الله تعالى  
بكل جزء من البدن والتكبير الة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما ولا فطار هو السبب والوقوع  
الة صالحة لفظ وبعد التعليل يبقى الصلاحية على ما كان قبله -

**ترجمہ** | اور یہ (مطلق مال کا واجب ہونا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ کے لئے صالح ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جز سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب ہے اور جامع ایک آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیت اپنے مال پر برقرار ہے۔

وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا ما عاقبة اي يصير لهم عاقبة  
اولا ووجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصار واعلى  
هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذا الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملة هم للزكاة  
بمنزلة الكعبة للصلوة وكلها قبله للصلوة وكل جزء منها قبله -

**ترجمہ** | اور اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اللہ کے فرمان انما الصدقات للفقراء میں لام لام عاقبت ہے یعنی یہ فقراء کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اس لئے کہ نفس نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہو جانے کے بعد اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب ادائیگی کے بعد ہے تو مذکورہ احناف اس تحقیق کے مطابق مصارف ہو گئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ احناف مذکورہ حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام زکوٰۃ کیلئے نماز کیلئے کعبہ کے درجہ میں ہیں اور تمام کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جز قبلہ ہے۔

## تشریح

سبق کی تقریر تو ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے یہاں چار باتیں عرض ہیں ۱۔ رابع کی تصریح اس لئے ہے کہ کہیں شرط ثالث کے پرزوں کو ملا کر اس کو ساتھ میں شرط نہ سمجھ لیا جائے۔

۲۔ تغیر کے اس کے مفہوم لغوی کا بدلنا ہے اور اس کا سابق جگہ سے ہٹ جانا ہے ورنہ خصوص میں عموم کا آجانا تعلیل کے منافی نہیں ہے ۳۔ اشکال اول کے جواب کی تقریر صریح پر گزر چکی ہے ۴۔ سوال دوم کے جواب میں جو یہ عبارت ہے لَانْ الامر بانجاز الخ الامر انْ کا اسم ہے اور تفضیل الاذن اس کی خبر ہے اور ما ادب وعد کا بیان ہے اور مال منی موصوف ہے لایتمد اس کی صفت ہے اور من مال منیٰ اور جب علی الاغنیاء کا بیان ہے۔

## سبق نمبر ۵۶ (رکن قیاس)

اس سبق میں مصنف قیاس کے رکن کو بیان فرماتے ہیں اور قیاس کا رکن وہ ہے جس کو علت جامعہ یا علت مشترکہ کہا جاتا ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی ہوتا ہے نیز اس علت پر نفس مشتعل ہوتی ہے کبھی تو صراحت جیسے انھما من الطوافین علیکم والطوافات کے اندر۔ اور کبھی اشارہ ہوتی ہے جیسے لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواذ بسواہ اشارۃ قدر و جنس پر مشتعل ہے ورنہ دلیل کے بغیر مساوات ہی نہ ہوگی پھر جیسے گواہوں کے اندر دو چیزیں ضروری ہیں اہلیت اور عدالت اول فیصلہ کے جواز کے لئے اور ثانی فیصلہ کے وجوب کے لئے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وصف کے اندر دو باتیں پائی جائیں۔

۱۔ صلاحیت ۲۔ عدالت۔

صلاحیت سے یہ مراد ہے کہ یہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو بارگاہ رسالت یا صحابہؓ یا تابعینؓ سے منقول ہیں ورنہ اگر موافقت نہ ہوگی تو اس علت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ جیسے ہدایہ جلد ثانی میں آپ نے پڑھا ہے کہ ہمارے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغر پر ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بکارت پر ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ ضعیفہ شیبہ ہونے کی وجہ سے سند یافتہ ہوگئی اور ٹریننگ یافتہ ہونے کی وجہ سے اُسے مامورست اور تجربہ ہوگیا لہذا اس پر ولایت اجبار نہیں رہی۔

ہم نے کہا کہ بغیر شہوت کے ٹریننگ سے کچھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا بہر حال ہم نے مدار صغر پر رکھا بہر بناہ ضرورت اور ضرورت یہ ایسی علت ہے جس میں صلاحیت ہے کیونکہ سوڈر ہرہ کو اسی ضرورت کی بنیاد پر ناپاک قرار نہیں دیا لہذا معلوم کہ یہ علت صالحہ ہے۔

اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا کسی حکم میں اثر ظاہر ہوا ہو جس کا بیان اگلے سبق میں آ رہا ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔



وَأَمَّا رُكْنُهُ فَمَا جَعَلَ عَلَيْنَا عَلَى حَكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ وَجَعَلَ الْفَرْعَ نَظِيرًا لَهُ فِي حَكْمِهِ  
بوجودہ فیہ۔ وهو الوصف الصالح المعدل بظهور أثره في جنس الحكم المعدل به ونعني بصلاح  
الوصف ملائمتہ۔ وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وعن السلف لقولنا في الشيب الصغير انها تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر فهذا تعليل  
بوصف ملائمتہ لان الصغير مؤثر في ولاية المناكح لما يتصل به من العجز تاثير الطواف لما يتصل  
به من الضرورة في الحكم المعدل به في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة انها هي من الطوافين  
والطوافات عليكم ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة لانه امر شرعي۔

## ترجمہ

اور بہر حال قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو دراصل ایک وہ ان چیزوں میں  
سے ہو جن پر نص مشتق ہو اور فرع کو اس کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں فرع میں حکم  
اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدل ہو،  
وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت  
ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ہمارا  
قول ہے شیبہ صغیرہ کہ اس کا جبران کا حکم کر دیا جائے گا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے تو یہ وصف موافق کے ساتھ تعلیل ہے  
اس لئے کہ صغیر کا حکم کی ولایت میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری وابستہ ہے (سورہ ہزہ میں طواف  
کی تاثیر کے مثل کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے اس حکم میں جس کو طواف سے معلل کیا گیا ہے۔  
نبی علیہ السلام کے فرمان الهرة ليست بنجسة انها هي من الطوافين والطوافات عليكم اور موافقت سے پہلے  
وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

## تشریح

مصنف نے علت کو علامت سے اس لئے تعبیر کیا کہ احکام شریعہ کی علتیں دراصل احکام کو پہچاننے  
کی محض علامت اور نشانیاں ہیں اور مثبت احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہے مگر قیاس کے  
چار رکن ہیں اصل فرع حکم علت مگر بنیادی رکن علت ہی ہے مگر مانع مانع کی جمع ہے اول مصدر می اور ثانی  
ظرف ہے اور اس کو منکوحہ کی جمع کہنا ضعیف ہے مگر لاندہ امر شرعی یعنی وصف ایک امر شرعی ہے کیونکہ ہماری  
گفتگو ان علت شریعہ سے ہو رہی ہے جو مثبت حکم ہیں انکی صحت من باب شارع معلوم ہوگی یعنی جب کہ وہ سلف  
سے منقول علت کے موافق ہوں۔

مصنف صلاحیت کا ذکر پہلے کر چکے ہیں اب عدالت کا ذکر فرماتے ہیں

جس کا کچھ بیان پہلے سبق میں گزر چکا ہے۔

سبق نمبر ۵





عدالت کی حقیقت یہ ہے کہ اس وصف کی تاثیر ثابت ہو چکی ہے جیسے صفر کی تاثیر مال کی ولایت میں ثابت ہو چکی ہے تو صفر کو وصف صالح اور معدل کہا جائے گا۔

پھر تاثیر چار قسم کی ہوتی ہے ۱۔ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے عین طواف کا اثر عین سورہہ میں ۲۔ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صفر کا اثر ولایت مال میں بالا جماع ظاہر ہے تو ولایت نکاح میں بھی ہو گا چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں ۳۔ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہو چکا ہو جیسے جنون اسقاطِ صلوة کی علت ہے جو نفس سے ثابت ہے اور جنون اغمار (غشی) کی جنس ہے لہذا اغمار بھی سقوطِ صلوة کی علت ہوگی ۴۔ جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو جیسے سفر کی مشقت بالنفس دو رکعتیں ساقط کرنے کی علت ہے تو مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوطِ صلوة کی جنس ہے تو مہائست کی وجہ سے حیض بھی سقوطِ صلوة کی علت ہو گیا۔

بہر حال عدالت سے مراد تاثیر ہے تو عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو۔ جیسے گواہ کی عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو جس کی وجہ سے وہ ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب سے باز آجائے۔

مسوال ۱۔ ادلہ شرع کا چار میں انحصار ہے امام ابو حنیفہ نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کہاں کر لیا ہے جو دلیل شرعی نہیں پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ ابو حنیفہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل کے مقابلہ میں چھوڑ دیتے ہیں؟

جواب ۲۔ استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے بس اول جلی اور یہ قیاس خفی کہلاتا ہے اب رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو فرمایا کہ ہمیں تو پیڑ نہیں گنے بلکہ آم کھانے ہیں۔ لہذا علت اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے تو ہم جہاں علت کو قوی اور مضبوط پائیں گے وہاں اسی کو ترجیح دیں گے لہذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر مضبوط ہوگی وہاں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَإِذَا ثَبَتَ الْمَلَايِمَةُ لِمَرِجِبِ الْعَمَلِ بِهِ الْآبَعْدُ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا وَهِيَ الْاَثَرُ لَانِ يَحْتَمِلُ الشَّرَّ دَمَحَ قِيَامِ الْمَلَايِمَةِ فَيَتَعَرَّفُ صَحَّتِهِ بظهور اثره في موضع من المواضع كاثراً للصغر في ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يتعرف بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظورات دينه ولما صارت العلّة عندنا علّةً بالاثَرِ قد منا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوی أثره وقد منا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفّ ضاده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور -

## ترجمہ

اور جب موافقت ثابت ہو گئی تو وصف پر عمل کرنا واجب نہوگا ہمارے نزدیک مگر عدالت کے بعد اور عدالت وہ اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت (عدالت) پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے جیسے مال کی ولایت میں صفر کا اثر ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے پہچانا جاتا ہے اس کو ممنوع دینی کے ارتکاب کے روکنے سے اور ہمارے نزدیک جب علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کیا جب کہ استحسان کا اثر مضبوط ہو اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو اس لئے کہ اثر کی قوت و صحت کا اعتبار ہے نہ کہ محض ظہور کا۔

اس کے لئے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، اب مصنفؒ کچھ وہ مثالیں پیش فرمائیں گے جہاں استحسان کو قیاس پر اور جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے۔

## تشریح

## سبق نمبر ۵

۱۔ اولیٰ یہاں یہ سمجھے کہ اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدہ تلاوت کی نیت کر لی تو جائز ہے اور سجدہ تلاوت ادا ہو جائیگا۔

۲۔ سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ قربت مقصودہ ہیں اور قربت مقصودہ وہ عبادت کہلاتی ہے جو بطریق تبعیت ثابت نہو یعنی اس کا وجوب ضمنی نہو بلکہ اصلی ہو اور سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ کا وجوب ضمنی بطریق تبعیت نہیں ہے۔ لہذا سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے اور تیمم سے نماز ادا کرنا جائز ہے دخول مسجد اور اور مس مصف قربت مقصودہ نہیں لہذا اس کے لئے تیمم جائز نہوگا یہ مفتیان کرام کا ارشاد ہے۔

مگر حضرات اصولیین نے سجدہ تلاوت کو قربت غیر مقصودہ قرار دیا ہے اسی وجہ سے اصولیین نے کہا ہے کہ اگر سجدہ تلاوت کی نذر مانی تو نظر صحیح نہوگی کیونکہ یہ قربت غیر مقصودہ ہے نیز انہوں نے کہا ہے کہ اگر وقت مکروہ میں آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ نہیں کیا تو دوسرے مکروہ وقت میں اس کی ادائیگی جائز ہے لیکن فرض نماز میں یہ جائز نہیں ہے کہ وقت ناقص میں واجب شدہ نماز کو دوسرے ناقص وقت میں ادا کیا جائے۔

سوال :- پھر تو اصولیین اور فقہاء کے کلام میں تعارض و تناقض ہے ؟

جواب :- تعارض نہیں ہے کیونکہ اصول مقرر ہے لولا الاعتبارات لبطلت المحکمة اور یہاں اصولیین کی نفی قربت مقصودہ اور فقہاء کا اثبات قربت مقصودہ ایک جہت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے۔

سوال :- اس کی مزید وضاحت فرمائیے ؟



جواب :- فقہار کی مراد یہ ہے کہ سجدہ تلاوت بقرب الی اللہ کی غرض سے ابتداً مشروع ہے کسی دوسری عبادت کا وسیلہ نہ کہ مشروع نہیں ہے یعنی ضمنی اور تابع نہیں ہے اور جس کی یہ شان ہو تو وہ قربت مقصودہ ہے لہذا انہوں نے اس کو قربت مقصودہ قرار دیا اور اصولیین کی مراد یہ ہے کہ تلاوت کے سجدہ سے سجدہ کی مخصوص ہیئت ہی مقصود بالذات نہیں بلکہ سجدہ اس لئے مطلوب ہوا کہ وہ تواضع اور خشوع پر مشتمل ہے جو مطیعین کا شیوہ ہے اور اہل باطل اس نعمت عقلی سے محروم ہیں لہذا انہوں نے کہہ دیا کہ جب یہاں تواضع اور تذلل ہی مقصود ہے جو نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے تو رکوع میں سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا : بحر ص ۱۶۱ شامی ص ۱۶۱

جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب سنئے کہ یہاں قیاس اور استحسان میں تعارض ہے قیاس تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا۔ اور استحسان کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدہ تلاوت ادا نہ ہو۔  
**دلیل قیاس** :- رکوع اور سجدہ خضوع میں مشابہ ہیں اسی لئے قرآن میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ ارشاد باری ہے وَخَرُّوا كِفًا وَأَنَابَ يٰهَا دَاوُدُ عَلَیْهِ السَّلَامُ کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔  
**دلیل استحسان** :- ہم کو شریعت نے سجدہ کا حکم دیا ہے نہ کہ رکوع کا (یعنی بوقت تلاوت آیت سجدہ) اور سجدہ کی حقیقت اور ہے اور رکوع کی اور ہے یہی وجہ ہے کہ نماز کا سجدہ رکوع سے اور رکوع سجدہ سے ادا نہیں ہوتا۔

**اثر ظاہر** :- یہ دونوں دلیلیں ظاہر نظر کے اعتبار سے ہیں یعنی دوسری صورت میں جو دلیل دی گئی ہے کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے یہ ظاہر نظر میں اثر ہے لیکن نظر دقیق سے یہ معلوم ہو گا کہ اس میں فساد ہے خلاصہ کلام استحسان والی تقریر ظاہر اعمدہ ہے اور باطناً مخدوش ہے ظاہر کے عمدہ اور باطن کے فساد کی وجہ سے اس کو مرجوح قرار دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا ہے۔

اسی طرح ظاہر نظر میں قیاس میں فساد ہے مگر اس کا باطن عمدہ ہے یعنی اس کی باطنی تاثیر قوی اور مضبوط ہے (کما سمجی) بادی النظر میں قیاس کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دلیل کی بنیاد مجاز پر رکھی گئی ہے کیونکہ سجدہ کو قرآن میں رکوع مجازاً کہا گیا ہے اور حقیقت کے مقابلہ میں مجاز ضعیف ہوتا ہے۔  
**اثر باطن** :- یہ تو ان دونوں کا ظاہر تھا لیکن گہری نگاہ سے جب ان دونوں کا جائزہ لیا گیا تو قیاس کی تاثیر استحسان سے قوی اور پینٹ ملی اور استحسان کی ضعیف ملی کیونکہ سجدہ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے جس کا مقصد تعظیم ہے تاکہ مطیع کا سرکش متکبر سے امتیاز ہو سکے اور نماز کا رکوع بھی یہ کام انجام دے گا بہر حال یہ قیاس کا باطنی اثر ہے جو قوی ہے۔

اور استحسان میں باطناً نقص و ضعف ہے کیونکہ اس میں سجدہ تلاوت کو صلوة پر قیاس کیا گیا ہے یا نماز سے باہر کے رکوع پر نماز کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے مگر یہ دونوں قیاس فاسد ہیں کیوں ؟  
 اے اس لئے کہ نماز کا سجدہ قربت مقصودہ ہے اور سجدہ تلاوت قربت غیر مقصودہ تو پھر قیاس کیونکر صحیح



ہوگا۔ اور اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا کہ جیسے نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ایسے سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا۔ ۲ نماز سے باہر رکوع کچھ عبادت نہیں اور نماز کا رکوع عبادت ہے اور سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عبادت ہو۔

لہذا قیاس صحیح نہ ہوگا اور یہ کہنے کا کچھ حق نہ ہوگا کہ جب نماز کے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہو جاتا ہے تو خارج صلوٰۃ بھی رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہونا چاہیے۔

خلاصہ کلام۔ یہاں قیاس میں ظاہر کا فساد اور باطن میں اثر قوی تھا اور استحسان میں اس کے برعکس اور اعتبار اثر قوی کا ہے خواہ مخفی ہو اس لئے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا گیا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت کم ہیں فقط جہے سات مسائل میں ایسا ہے ورنہ تمام جگہوں پر قیاس پر استحسان ہی کو ترجیح دی جاتی ہے جس کی امتثلہ سے ہدایہ بھری پڑی ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وبیان الثانی فی من تلاّٰ آیتَ السّجّدۃ فی صلوٰتہ انّ یرکع بہا قیاسا لانّ النّصّ قد ورد بہ قال اللہ تعالیٰ وخرّ راکعا وانا ب فی الاستحسان لا یجوز بہ لانّ الشّرع امرنا بالسّجود والّرکوع خلافہ کجود الصّلوٰۃ فہذا اثر ظاہر فاما وجہ القیاس فمجانز محض لکنّ القیاس اولیٰ باثر الباطن بیانہ انّ السّجود عند التلاوۃ لم یشیع قربۃ مقصودۃ حتی لا یلزم بالتذّر وانا المقصود مجرّد ما یرسلح تواضعا والّرکوع فی الصّلوٰۃ یعمل ہذا العمل بخلاف سجود الصّلوٰۃ والّرکوع فی غیرہا فصارا لاثر الخفی مع الفساد الظاہر اولیٰ من الاثر الظاہر مع الفساد الخفی وھذا قسم عزّ وجودہ واما القسم الاول فاکثر من انّ یخصّی۔

**ترجمہ** اور ثانی (جبکہ قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی کہ وہ اس کی وجہ سے رکوع کر سکتا ہے بطور قیاس کے اس لئے کہ نص (سجدہ کے بجائے) رکوع کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وخرّ راکعا وانا ب فی الاستحسان میں اس کو رکوع کا ہی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ اثر ظاہری ہے۔

پس بہر حال قیاس کی وجہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اولیٰ ہے اپنے اثر باطنی کی وجہ سے۔ اثر باطن کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربت مقصودہ بلکہ مشروع نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا اور مقصود محض وہ ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ اور اس رکوع کے جو نماز سے باہر ہو تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ



ہو گیا جو فسادِ منہی کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور بہر حال قسم اول بے شمار ہے۔

## تشریح

۱۔ ویان الثانی یعنی یہ قسم ثانی کا بیان ہے جہاں قیاس مقدم ہوتا ہے ۲۔ فہذا اثر ظاہر ہذا کا اشارہ رکوع کا غیر سجدہ ہونا اور ایک کی جگہ دوسرے کا ناکافی ہونا ہے ۳۔ فاما وجہ القیاس یعنی قیاس کے ضعف کی وجہ ظاہری اس کا مجازاً ثبوت ہے حالانکہ مجاز حقیقت سے کمزور ہے۔ ۴۔ سجدۃ تلاوت کی حقیقت تو واضح ہے جس پر یہ آیات دال ہیں وَلِلّٰہِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَکَرْہًا اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یَسْجُدُ لَمْ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ یہاں سجدہ سے مقصود تواضع ہے۔ ۵۔ بخلاف سجود الصلوٰۃ یعنی یہ قربت مقصودہ ہے جو دوسرے سے ادا نہیں ہو سکتی اور سجدۃ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے والرکوع فی غیرہا ہر کامر جمع صلوٰۃ ہے تو خارج صلوٰۃ رکوع سے سجدۃ تلاوت ادا نہ ہوگا۔ ۶۔ عز و جود کا ای قل۔ اور وہ چھ سات جگہ ہیں جو حاشیہ میں مذکور ہیں ۷۔ فاکثر من ان یحصى یعنی قسم اول کی مثلہ حد احصاء سے خارج ہیں ہدایہ اس کی مثالوں سے پُر ہے اس لئے مصنف نے اس کی مثال بیان نہیں فرمائی۔

## سبق نمبر ۵۹

قیاس کا تقاضا کچھ ہوتا ہے مگر نفی کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے بیع سلم کہ قیاس بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدم جواز کا متقنی ہے لیکن نفی اس کا ثبوت ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا۔ کبھی قیاس کو اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے استنضاع کی صورت میں ورنہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے مگر اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور کبھی قیاس کو ضرورت کی بنا پر چھوڑا جاتا ہے جیسے کنویں اور حوض اور برتنوں کی طہارت کا مسئلہ ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ پاک نہ ہو سکیں کیونکہ پھوٹنا نادر ہے مگر بر بنا ضرورت اس کو جائز کہا گیا اور قیاس کو چھوڑ دیا۔ اور کبھی قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے قیاس خفی (استحسان) کی وجہ سے جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا اس میں قیاس چاہتا ہے کہ وہ ناپاک ہو گا کیونکہ یہ سباع طہور کا جھوٹا ہے اور قیاس خفی چاہتا ہے کہ پاک ہو کیونکہ یہ جانور چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ایک ہڈی ہے اور ہڈی میں حیات نہیں ہے لہذا پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

بہر حال قیاس کے مقابلہ میں یہ چار چیزیں ہیں ۱۔ نفی ۲۔ اجماع ۳۔ ضرورت ۴۔ قیاس خفی۔ اب مصنف فرماتے ہیں کہ چاروں میں سے تین کے اندر تو علم فرع کی جانب موزی ہو گا بلکہ یہ مورد شرع پر موزی ہے گا۔ اور چوتھی صورت میں تعدیہ جائز ہے جسکی مثال یہ ہے کہ زید نے اپنی گھڑی فروخت کی اور گھڑی ابھی زید ہی کے پاس ہے اور تعداد ثمن میں دونوں کا اختلاف ہو گیا زید کہتا ہے کہ ثمن ۲۰۰ روپے ہے اور بکر کہتا ہے سو روپے تو باعتبار ظاہر زید مدعی اور بکر منکر ہے اور اصول کلی ہے البتہ علی المدعی والیسین علی من انکر۔ لیکن غور کے بعد معلوم ہوا کہ زید بھی منکر ہے کیونکہ بکر دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس گھڑی پر متور روپے کے

عوض قبضہ کرنے کا مقدار ہوں مگر زید اس سے انکار کرتا ہے تو زید بھی منکر ہو گیا لہذا صورت مذکورہ میں دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد بیع کو فسخ کر دیا جائے گا۔

بہر حال زید پر قسم کا ثبوت قیاس غنی کی وجہ سے ہے لہذا اس حکم کا تعدیہ غیر کی جانب جائز ہے لہذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورت مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہے یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیع فسخ کر دی جائے گی۔ اور اگر بعینہ یہی صورت اجارہ میں ہو جائے تو وہاں بھی مؤجر اور مستاجر دونوں سے حلف لیا جائے گا اور اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر ساری تفصیلات یہی ہوں بس اتنی سی بات ہے کہ زید بیع پہلے ہی بکر کے حوالے کر چکا ہے تو چونکہ اس میں زید کے منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے دونوں کا تمالف قیاس غنی یعنی استمان سے ثابت نہیں ہے بلکہ حدیث سے ثابت ہے اور ماقبل میں بتا دیا گیا ہے کہ قیاس کی مخالفت نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے ہو تو پھر اس حکم کا تعدیہ نہیں ہوگا بلکہ حکم مورد سماع تک محدود رہے گا لہذا اس صورت میں ماقدرین کے ورثہ سے حلف نہیں لیا جائیگا۔

اور نہ اجارہ ماقدرین سے حلف لیا جائیگا بلکہ صرف مستاجر اور وارث مشتری سے حلف لیا جائے گا آخری مسئلہ میں شیعین اور امام محمد کا اختلاف ہے شیعین نے فرمایا کہ اس میں ماقدرین کا تمالف نص سے ثابت ہے لہذا تعدیہ نہیں ہوگا اور امام محمد نے فرمایا کہ قیاس غنی سے ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی ماقدرین موجود ہوں تب بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ان کے ورثہ ہوں تو بھی دونوں فریق قسم کھائیں گے اور اجارہ کی صورت ہو تب بھی ماقدرین قسم کھائیں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ تَعْدِيَةً بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْأَثَرِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْضَّرُورَةِ  
كَالسَّلْمِ وَالْإِسْتِصْنَاءِ وَتَطْهِيرِ الْحَبَاضِ وَالْأَبَارِ وَالْأَوَانِ الْكَتَرِيَّةِ أَنَّ الْإِخْتِلَافَ فِي الثَّانِي قَبْضِ  
الْبَيْعِ لَا يُوْجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِأَنَّهُ هُوَ الْمَدْعَى وَيُوجِبُ اسْتِحْسَانًا لِأَنَّهُ يُنْكَرُ تَسْلِيمُ الْبَيْعِ بِمَا  
ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي ثَمًّا وَهَذَا أَحْكَمُ تَعْدِيٍّ إِلَى الْوَارِثِينَ وَالِى الْإِجَارَةِ فَإِنَّ بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ  
بِهِ يَمِينَ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَالِى يُوسُفُ فَلَمْ يَصِحْ تَعْدِيَةٌ

**ترجمہ** | پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس غنی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے اثر یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع کی یمن کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور یہ اختلاف استماناً بائع کی یمن کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع

بیع کی تسلیم کا انکار کرتا ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو دار ثمن اور اجارہ کی جانب متغیری ہوگا پس بہر حال قبضہ کے بعد اس اختلاف کی وجہ سے مانع کی یمن صرف اثر سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح نہوگا۔

## تشریح

المستحسن وہ حکم جو استحسان سے ثابت ہو۔ یعنی تعدیہ، چونکہ استحسان ہر اعتبار سے قیاس ہے اس وجہ سے اس کا تعدیہ درست ہے اور باقی اقسام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ غیر معلول ہوتا ہے توجب اشتراک علت معدوم ہے تو تعدیہ کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ و هذا حکم یمنی عاقدین پر مخالف اور اس کے بعد فسخ بیع ایسا حکم ہے جو قیاس خفی سے ثابت ہے۔

آخری مسئلہ میں وہ بھی جو شینینؒ کا مسئلہ تخریج ہے کہ اذا اختلف الثبایعان والصلغة قائمة ثماناً و تراًداً اگرچہ اس میں بعد قبض کی تصریح نہیں مگر تراًداً سے یہی مفہوم ہے کیونکہ تراًداً بعد القبض ہی مقصور ہے۔

## سبق نمبر ۴

یہاں یہ مسئلہ بیان کیا جائیگا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ ہو تو اخاف میں سے کچھ مشائخ اور عامۃ المعترلہ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اکثر مشائخ منفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا عنوان ہے تخصیص علت یعنی علت میں تخصیص کر دینا کہ بعض جگہ وہ موجود تو ہے لیکن اس کا اثر ظاہر نہیں ہو رہا ہے یعنی علت ہے اور حکم نہیں خلافت کلام فریق اول تخصیص علل کا قائل ہے اور فریق ثانی منکر ہے۔ فریق اول کا کہنا ہے کہ علل شرعیہ در حقیقت علامات و امارات ہیں جیسے بادل بارش کی تو جیسے یہ ہو سکتا ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو۔

فریق ثانی کا کہنا ہے کہ حکم کا علت سے تخلف بغیر مانع کے تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے اس لئے باطل ہے کہ علل شرعیہ احکام شرع کی دلیلیں ہیں کہ جہاں بھی یہ علت ہوگی وہاں یہ علت حکم کو ثابت کرے گی اور تخلف میں مناقضہ ہوگا۔

سوال :- تخصیص علت تو جائز ہے ورنہ پھر استحسان کا کیا مطلب ہوگا، کیونکہ استحسان کی حقیقت علت کی تخصیص ہے کیونکہ استحسان جو قیاس خفی ہے قیاس علی اب بھی ثابت ہے تو استحسان پر عمل کرنا اور قیاس کو چھوڑ دینا قیاس کی علت کی تخصیص ہے کیونکہ مانع کی وجہ سے (اور استحسان سے تقابل ہے) علت کے باوجود حکم ثابت نہو سکا، اور یہی تخصیص علت کی حقیقت ہے، کیونکہ استحسان کی اقسام ثلاثہ (بالمعنی وبالاجماع وبالضرورة) میں قیاس ہی نہیں رہا تو اس کا وصف بھی علت نہیں رہا کیونکہ نفس کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہ اقسام ثلاثہ ایک ہی درجہ میں شمار کئے گئے کیونکہ ضرورت اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب و سنت کے مثل ہے تو جیسے نفس کے مقابلہ میں قیاس قیاس نہیں رہتا اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی

نہیں رہے گا۔

سوال :- چلئے ان اقسام ثلاثہ میں ہم نے آپ کی تقریر تسلیم کر لی لیکن استحسان کی صورت میں کیا کہو گے وہاں تو تخصیص علت کا قول اختیار کرنا پڑے گا کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں کا شکراؤ ہے ؟

جواب :- اصول یہ ہے کہ قوی کے مقابلہ میں خفیف ظاہر ہی نہیں ہوتا، لہذا جب قیاس خفی قوی التأثير ہوئے کی وجہ سے راجح ہوا تو قیاس جلی دب گیا اور جب دب گیا تو اب وہ قیاس نہیں رہا لہذا تخصیص کا سوال ہی ختم ہو گیا۔ خلاصہ :- یہ ہوا کہ استحسان کو کسی بھی اعتبار سے تخصیصی علل کے باب سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس درست ہی نہوگا اور جب قیاس ہی درست نہو تو علت بھی نہیں پائی گئی۔ تو حکم کا عدم علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے باوجود کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے۔

اور جہاں بھی ایسا ہوا ہے کہ حکم کا تخلف ہو گیا تو ہم نے وہاں بھی کہا کہ عدم علت کی وجہ سے حکم معدوم ہے تخصیص کی وجہ سے نہیں۔ لہذا اگر کسی روزہ دار کے مزین زیر بوسٹی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ علت فطر عدم اساک پایا گیا تو اساک کا فوات فطر کی علت ہے۔

اور اگر کسی نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ اساک کا فوات یہاں بھی موجود ہے اسلئے علت کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنا چاہئے تھا۔ تو فریق اول نے اس کا جواب دیا کہ علت فطر تو موجود ہے مگر ایک مانع کی وجہ سے حکم فطر ثابت نہیں ہوا یعنی ایک مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہو گئی اور وہ مانع حدیث ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو روزہ دار بھول کر کھاپی لے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہئے اس لئے کہ اس کو انشائے کھلایا پایا ہے تو اس فریق کے نزدیک عدم حکم تخصیص کی وجہ سے ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ روزہ دار نے جب کھایا ہی نہیں تو علت فطر نہیں پائی گئی کیونکہ انشائے کھلایا ہے اور جب انشائے کھلایا ہے تو جنابت کے معنی ختم ہو گئے اور اس کا فعل عفو قرار دیا گیا ہے یعنی گویا اس نے کھایا ہی نہیں اور جب عدم اکل ثابت ہو گیا تو رکن صوم کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی ہے۔

غلامہ کلام :- فریق اول نے جس چیز کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اسکے

بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة لان الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع والضرورة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه استحسانا اوجب عدمه فصار عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذا القول في مسائل العلة المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصائغ اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومك لغوات ركن الصوم ولزم عليه الناسي فمن اجاب بخصوص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل





ثُمَّ لِبَایَعٍ وَهُوَ لَا ثَرٌ وَقُلْنَا نَحْنُ الْغَدَمُ هَذَا الْعِلَّةُ لِأَنَّ لَعْلَ النَّاسِ مَنُوبٌ إِلَى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عِنْدَ مَعْنَى الْجَنَابَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فِيهِ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهِ لَا لِبَایَعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ فَالَّذِي جُعِلَ عِنْدَهُ دَلِيلُ الْخُصُوصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيلَ الْعَدَمِ وَهَذَا أَصْلُ هَذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْ وَأَخْلِكْهُ فَفِيهِ فَقَّةٌ كَثِيرَةٌ وَمُخْلَصٌ كَبِيرٌ

## ترجمہ

پھر استحسان تخصیص علل کے باب سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب و سنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کریگا تو حکم کا عدم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام علل مؤثرہ میں ایسے کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے جب کہ اس کے حلق میں پانی ڈال دیا گیا کہ اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس کے اوپر ناسی سے الزام وارد ہوگا تو جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا ہے اس نے کہا کہ ناسی اس تعلیل کا حکم متغیر ہو گیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ مانع حدیث ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے ہنویں کی وجہ سے معدوم ہوا ہے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور فعل ناسی عفو ہو گیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکن صوم کے فوات کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اور یہ (دلیل خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فعل کی بنیاد ہے پس اس کو محفوظ کر لو اور پختہ کر لو پس اس میں بہت سی فقہ اور بڑا چٹکا رہا ہے۔

## تشریح

یہاں چار باتیں ذہن نشین رکھئے ۱۔ التخصیص عند الاموالیین ہو تغلف الحكم عن العلة۔ وهو عند النحاة عبارة عن تقليل الاشتراط المحاصل في

النکرات نحو رجل عالم وهو قصر العام على بعض منه بدلیل مستقل مقترن به تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب التہریفات للمحقق الجرجانی ۲۔

۲۔ یہاں ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آپ نے اکل و شارب کو غیر اکل اور غیر شارب قرار دیا ہے حالانکہ یہ حساً عقلاً خلاف حقیقت ہے کیونکہ جب حقیقت فعل اکل و شرب پایا گیا تو اس کے عدم کا کیا مطلب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اکل غیر اکل شمار نہیں کرتے بلکہ اکل کو سبب فطر قرار نہیں دیتے کیونکہ اس کا فعل اللہ کی جانب منسوب ہو گیا۔

۳۔ ففیہ فقہ کثیر، کیونکہ اس معلق کو اس اصل کی رعایت میں علت کے تمام اوصاف ضبط کرنے کی حاجت پیش آئے گی۔



مذکورہ مخلص کبیر، اس میں چٹکارا اور سجات اس لئے ہے کہ اس اصل سے تخصیص کی تمام صورتیں باطل ہو جاتی ہیں۔

**سبق نمبر ۴۱**  
قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کی وجہ سے نص کا حکم اس فرع کو مل جائے جس میں نص نہیں ہے اور چونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے اس لئے قیاس کو دلیل ظنی شمار کیا گیا ہے تو فرع میں جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنی غالب کے طریقہ پر ہوگا جس میں احتمال خطر ہوگا۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک تعلیل و قیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل صحیح ہے اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے ثنیں (سونا و چاندی) میں علت ربو اثنیت کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ قاصرہ ہے جو سونے اور چاندی کے علاوہ میں موجود نہیں ہے اور حنفیہ نے علت ربو ا قدر و جنس کے اتحاد کو قرار دیا ہے جس کا متعدد ہونا ظاہر ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دیگر حج شرعیہ میں تعدیہ شرط نہیں ہے اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہ ہوگا اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائیگا۔ کیونکہ وصف کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے، جب موافقت اور عدالت یعنی نفس تاثیر موجود ہے تو وصف کا علت بننا صحیح ہوگا اگرچہ وہ تاثیر متعدد مقامات پر نہ سہی بلکہ صرف تاثیر اس میں ہو جس میں وہ علت مانی گئی ہے تو تاثیر ظاہر ہوگی اور یہی عدالت کی حقیقت ہے لہذا وصف کے علت بننے کے لئے تعدیہ کی شرط فضول ہے ذات وصف جس کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ کا مدار تو اسکے علت بننے کے بعد وصف کے عموم پر ہے اگر اس میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں۔

اخلاف نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ علم یا عمل کا فائدہ ہو اب ہم نے اس پر غور کیا کہ تعلیل مذکور سے کیا فائدہ ہوا تو ظاہر ہے کہ علم کا فائدہ تو تعلیل سے حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ دلیل ظنی ہے جو علم (یقین) کو ثابت کرتی ہی نہیں بلکہ صرف مفید ظنی ہے نیز تعلیل سے عمل کا بھی فائدہ نہ ہوا کیونکہ وجوب عمل کا ثبوت خود نص سے ہے۔ اور یہ مسلم بات ہے کہ نص کا مقام تعلیل سے اونچا ہے تو پھر یہ درست نہ ہوگا کہ وجوب حکم کی اضافت نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف کر دیا جائے۔

بہر حال جب ان دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ تعلیل سے حاصل نہیں ہوا تو کچھ نہ کچھ تو اس سے فائدہ حاصل ہونا چاہئے ورنہ تعلیل کا بحث و لغو باطل ہونا لازمی آئیگا۔ اور وہ فائدہ تعدیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ تعلیل میں تعدیہ ہو ورنہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

سوال ۱۔ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل لغو نہیں بلکہ اس کا فائدہ یہ بتانا ہے کہ حکم مذکور اسی نص کے

ساتھ خاص ہے یعنی اس نص سے ہی حکم ثابت ہے یہاں تعدیہ کے چکر میں پڑنا فیصیح اوقات ہے نیز اس کے اندر علت کو جان کر قلب کی طمانیت کی تکمیل ہے وغیرہ ؟

جواب :- اگر آپ تعلیل کو چھوڑ دیتے یہ فائدہ تو جب بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تعلیل سے پہلے ہی سے یہ اختصاص ثابت ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کیوجہ سے فقط منصوص علیہ ہی میں حکم کو ثابت کرتی ہے اور اس میں عموم تعلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تعلیل مذکور لغو و عبث ہے ۔

جواب :- جس طرح یہ جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں جو دونوں متعدی ہوں اور ان میں سے ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو جب بات یوں ہے اور آپنے اس میں وصف غیر متعدی ثابت کیا تو بعد تحقیق وصف متعدی بھی ثابت ہو سکتا ہے اور جب دوسرا وصف متعدی ثابت ہو جائے گا تو آپ کا تخصیص کا فائدہ باطل ہو جائیگا ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَأَمَّا حُكْمُهُ فَتَعْدِيَةٌ حُكْمُ النَّصِّ إِلَى مَا لَا نَصَّ فِيهِ لِثَبَتِ فِيهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلَى إِحْتِمَالِ الْخَطَأِ  
فَالْتَعْدِيَةُ حُكْمٌ لَا زَمَّ لِلتَّعْلِيلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيحٌ بَدْوِ التَّعْدِيَةِ حَتَّى حَبْوَةَ  
التَّعْلِيلِ بِإِلْتِمَاعِ لُغَتِهِ وَاحْتِجَ بِأَنَّ هَذَا التَّائِيَانِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ وَجَبَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْإِجَابُ  
كَسَائِرِ الْإِلْحَاقِ أَلَا تَرَى أَنَّ دَلَالَتهُ كَوْنِ الْوَصْفِ عَلَيْهِ لَا تَقْضِي تَعْدِيَةً بَلْ يَعْرِفُ ذَلِكَ بِعَنْقِ فِي  
الْوَصْفِ وَوَجْهَ قَوْلِنَا أَنَّ دَلِيلَ الشَّرْعِ لَا يَبْدَأُ أَنْ يُوجِبَ عَلْمًا أَوْ عَمَلًا وَهَذَا لَا يُوجِبُ عَلْمًا  
بِالْخِلَافِ وَلَا يُوجِبُ عَمَلًا فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيلِ فَلَا يَمْنَعُ  
قَطْعُهُ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ فَإِنْ قِيلَ التَّعْلِيلُ بِمَا لَا يَتَعْدَى يُفِيدُ تَخَصُّصَ  
حُكْمِ النَّصِّ بِهِ قُلْنَا هَذَا يَحْصُلُ بِتَرْكِ التَّعْلِيلِ عَلَى أَنَّ التَّعْلِيلَ بِمَا لَا يَتَعْدَى لَا يَمْنَعُ  
التَّعْلِيلَ بِمَا يَتَعْدَى فَتَبْطُلُ هَذِهِ الْفَائِدَةُ ۔

## ترجمہ

اور بہر حال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کا تعدیہ ہے اس فرع کی جانب جس میں نص نہوتا کہ اس میں (بالنص فیہ میں) غالب رائے کے ساتھ حکم ثابت ہو جائے احتمال خطا پر تو ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے یہاں تک کہ انہوں نے ثنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ (علت مستبط من الکتاب والسنۃ) جب کہ دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس

تعلیل کے ساتھ حکم کا اثبات متعلق ہو تمام حج شرعیہ کے مثل کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جائیگا اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل بلا خلاف علم یقینی کو واجب نہیں کرتی اور نہ یہ مخصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی اس لئے کہ وہ (وجوب عمل) نفس سے ثابت ہے اور نفس تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نفس سے منقطع کر دینا صحیح نہ ہوگا تو تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نفس کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے نفس کے ساتھ تو ہم جواب دین گے یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہوتا ہے علاوہ اس بات کے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہوتی تعلیل کو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہے پس یہ قاعدہ باطل ہو جائیگا

**تشریح** یہاں تین باتیں ذہن میں رکھنے - ۱۔ ملا نقص فیہ یعنی کوئی دلیل نہ ہو جو قیاس سے قوی ہو لہذا اجماع بھی اسی میں داخل ہو گیا کیونکہ قیاس کی صحت کی شرطوں میں سے یہ بھی شرط ہے کہ قیاس سے قوی دلیل نہ ہو۔

۲۔ قیاس اور تعلیل دونوں کا مصداق ایک ہے یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے ۳۔ امام شافعی کے نزدیک قیاس اور تعلیل میں عموم مخصوص مطلق کی نسبت ہے تعلیل کو عام اور قیاس کو خاص کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں ان کے نزدیک علت متعدیہ کا ہونا ضروری ہے اور تعلیل میں علت قاصرہ کافی ہے۔ لیکن علت قاصرہ اگر ثابت بالنسب یا ثابت بالاجماع ہو تو یہ عند الفریقین صحیح ہے یہ اختلاف صرف اس تعلیل میں ہے جو مستنبط ہو جیسے ثنیت یہ شافعی کے نزدیک معتبر اور ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے۔

**سبق نمبر ۶۲** اس سبق میں دفع القیاس کا ذکر ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ طردیہ ۲۔ مؤثرہ۔

طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود عدم کے ساتھ دائر ہو یعنی یہ علت ہو تو حکم ہو اور اگر یہ علت نہ ہو تو حکم نہ ہو اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے اور علت مؤثرہ یہ ہے کہ نفس یا اجماع کی وجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جس کی اقسام اربعہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ علت طردیہ سے احتجاج کرتے ہیں اور ہم علت مؤثرہ سے تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور ہم ان کا جواب دیتے ہیں اور ہم انکی علت طردیہ پر اعتراض کرتے ہیں اور اس طرح سے ان کو پھنساتے ہیں کہ وہ علت مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہو جائیں تو ہم نے جو ان پر اعتراضات کئے ہیں، ان کی چار قسمیں ہیں بالفاظ دیگر علت طردیہ کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس چار جنرل پانٹ

پس على القول بموجب العلة ۱ ممانعت ۲ فساد وضع ۳ مناقضہ ۔

القول بموجب العلة، یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا پابنت مارنا کہ علت وہی رہے اس کے باوجود حکم مختلف ہو جائے (کما یجہی) بالفاظ دیگر مغلل اپنی علت سے جو التزام دے رہا ہے بظاہر اس کا قائل ہونا اور پھر اس کو الزام دینا یہ طریقہ سب سے سہل ہے اس وجہ سے اسی کے بیان کو مقدم کیا گیا ہے ممانعت یہ ہے کہ مغلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دینا ۔ فساد وضع :- علت کی بنیاد کا فاسد ہو جانا یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا مقتضی ہو ۔

مناقضہ :- یعنی یہ ثابت کرنا کہ مغلل کی علت سے حکم مختلف ہے ، القول بموجب العلة ۱ کی توضیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزہ میں نیت کی تعیین فرض ہے جیسے قضا کے روزہ میں اور نماز پنجگانہ میں یعنی انہوں نے تعیین نیت کی علت فرضیت کو قرار دیا ہے اور روزہ رمضان بھی فرض ہے ۔ ہم نے ان کی علت کو تسلیم کر لیا اور کہا کہ صحیح ہے یہاں تعیین ضروری ہے مگر بندہ کی تعیین کی پھر بھی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ نے اس دن کو روزہ کے لئے مقرر و متعین کر رکھا ہے اس وجہ سے بندہ کی جانب سے مطلق روزہ کی نیت کافی ہے اور تعیین اللہ کی جانب سے پہلے ہی سے ہے خلاصہ کلام مطلق نیت سے ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَمَا دَفَعَهُ فَنَقُولُ الْعِلْلَ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمَوْثَرَةٌ وَعَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَسْمَيْنِ ضَرْبٌ مِنَ الدَّفْعِ  
أَمَّا وَجْهُ دَفْعِ الْعِلْلِ الطَّرْدِيَّةِ فَارْبَعَةُ الْقَوْلُ بِمَوْجِبِ الْعِلَّةِ شَوْالِ الْمَانَعَةِ شَرْبِيَّاتُ فَسَادِ الْوَضْعِ  
شَوْالِ الْمُنَاقِضَةِ أَمَّا الْقَوْلُ بِمَوْجِبِ الْعِلَّةِ فَالتَّزَامُ مَا يَلِمْ مِنَ الْعِلْلِ بِتَعْلِيلِهِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي  
صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَادَى إِلَّا الْبَقِيَّةَ النِّيَّةَ فَقَالَ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ إِلَّا  
بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ وَأَنَا نَجْوَنُكَ بِاطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلَى أَنَّهُ تَعْيِينٌ

**ترجمہ** | اور بہر حال دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مَوْثَرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند قسم کے اعتراضات ہیں بہر حال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱ القول بموجب العلة ۲ ممانعت ۳ پھر فساد وضع ۴ پھر مناقضہ ۔

بہر حال القول بموجب العلة تو وہ اس حکم کا التزام ہے کہ مغلل اپنی تعلیل سے جس کا التزام دے رہا ہے اور یہ (القول بموجب العلة) شواہغ کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں کہ یہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شواہغ سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک



دیکھی) روزہ رمضان نیت کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوگا اور ہم اس کو اطلاق کے ساتھ اس بنا پر جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ (اطلاق نیت) تعیین ہے۔

**تشریح** یہاں دو باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱۔ اصولیین کی دفع القیاس کی بحث سے مناظرہ کے اصول مستنبط کئے، بہر حال مناظرہ کی بنیاد اصولیین کی یہ بحث ہے۔  
۲۔ اقسام اربعہ کی وہی ترتیب ہے جو بیان کی گئی ہے۔

**سبق نمبر ۶۳** اس سبق میں ممانعت کا ذکر ہے اور ممانعت یہ ہے کہ معترف معلن کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔  
پھر ممانعت کے چار پیرزے ہیں۔ ۱۔ ممانعت فی نفس الوصف ۲۔ ممانعت فی صلاحیتہ للمکرم ۳۔ ممانعت فی الکرم ۴۔ ممانعت فی نسبتہ الی الوصف۔

(تفصیل اول) معلن نے جو وصف بیان کیا ہے اس کو ماننے سے انکار کر دینا جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کا فرمان ہے کہ کفارہ صوم صرف جماع کی وجہ سے ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔  
ہم نے کہا کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپ نے بتلایا اور نہ بھول کر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے بلکہ کفارہ کی علت عمدًا بلا عذر افطار ہے اور وہ اکل و شرب و جماع ہر صورت میں ہے اور بھول کر جماع یا اکل و شرب سے افطار نہیں ہونا اس لئے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ ممانعت کا پہلا پیرزہ ہے، جس کا نام ممانعت فی نفس الوصف ہے یعنی معلن نے جس کو وصف و علت قرار دیا ہے اس کو علت ہی تسلیم نہ کیا جائے۔

(تفصیل ثانی) وصف کا وجود تسلیم کر لیا جائے لیکن یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں اثبات حکم کی صلاحیت ہے۔ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے بکرہ پر اثبات ولایت کا مدار بکارت پر رکھا ہے کیونکہ بکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے اس لئے بکرہ پر ولایت ثابت ہوگی۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت، اثبات ولایت کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کسی دوسرے عمل میں وصف بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا بلکہ جو وصف اثبات ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر (کم سنی) ہے کیونکہ اس کا اثر ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے صغر کے ساتھ وہ بکرہ ہو یا شیبہ۔

خلاصہ کلام: یہ ممانعت کا دوسرا پیرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی صلاح الوصف للمکرم۔

(تفصیل ثالث) معلن نے حکم کی جو علت قرار دی ہے علت سے تعرض کئے بغیر حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کر دینا بلکہ کہا جائے کہ اس کا حکم دوسرا ہے وہ نہیں ہے جو آپ نے کہا جیسے امام شافعی فرماتے ہیں کہ



سر کا مسح تین بار کرنا مسنون ہے کیونکہ چہرہ، ہاتھ، پیروں میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہیں تو مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی کیونکہ وہ بھی رکن ہے۔

لیکن ہم نے مسح راس کی تثلیث ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسح صرف ایک ہی بار ہی ہوگا کیونکہ سنت کی اصل یہ ہے کہ محل فرض میں ادا فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا اور چونکہ وضو میں پورے چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لئے اکمال کی سنیت تین دفع دھونے سے حاصل ہوگی اور مسح راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے لہذا اکمال کی سنیت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہوگا اس لئے بغرض سنیت تثلیث کے بجائے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ ممانعت کا تیسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نفس الحكم۔

(تفصیل مراجع) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کر دینا یعنی مقرر معلل سے یوں کہہ دے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہوگا۔

لہذا مسئلہ سابقہ میں ہم کہہ دیں کہ مسح کی تثلیث رکنیت کی بنیاد پر ہوتی ہے تو پھر قیام اور رکوع اور سجدہ اور قنات اور قعدہ وغیرہ میں بھی تثلیث ہونی چاہئے کیونکہ یہ سب بھی ارکان ہیں حالانکہ ان میں کسی کے نزدیک بھی تثلیث نہیں ہے، اسی طرح مضمضہ اور استنشاہ سے بھی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں اس کے باوجود بھی ان میں سب کے نزدیک تثلیث مسنون ہے معلوم ہوا کہ رکنیت پر تثلیث کی سنیت کا مدار نہیں ہو سکتا۔

خلاصہ کلام یہ ممانعت کا چوتھا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نسبت الحكم الی الوصف اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْمَانَعَةُ فَهِيَ أَرْبَعُ أَقْسَامٍ مَّانَعَةٌ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِي صِلَاةِ الْحُكْمِ وَفِي نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِي نَسَبِهِ إِلَى الْوَصْفِ۔

**ترجمہ** اور بہر حال ممانعت پس یہ چار قسم پر ہے ۱۔ نفس وصف کا انکار کر دینا ۲۔ وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا ۳۔ نفس حکم کا انکار کر دینا ۴۔ وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار کر دینا۔

**تشریح** اسکی تفصیل فقہ میں گزر چکی ہے۔ صلاحہ کی تفسیر کا مرجع وصف ہے اور نسبت کی تفسیر کا مرجع حکم ہے۔

سبق نمبر ۴۷

اس سبق میں فساد وضع کا بیان کیا جا رہا ہے، یعنی علت کی بنیاد ہی فاسد ہو جائے کیونکہ معلل نے ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے

جو اس حکم سے کوئی میل نہیں رکھتا بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہے جیسے شوافع کا اہل زوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کے لئے علت قرار دینا یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کر لے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہو جائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہو اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گزرنے کے بعد خود تفریق ہو جائیگی اور اثباتِ تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوتِ اسلام پیش کی جائے۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے پھر اسلام کو ابطالِ حقوق کا سبب اور علت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علیٰ حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کر دی جائے گی اور اس تفریق کی نسبت مصر علیٰ الکفر کے اصرار اور انکار کی طرف کی جائے گی۔

اس وصفِ انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے اسی طرح اگر زوجین میں سے (نعوذ باللہ من ذلک) کوئی ایک مرتد ہو جائے تو دیکھا جائے کہ عورت مدخولہ ہے یا غیر مدخولہ تو اگر غیر مدخولہ ہو تو بالاتفاق ابھی فرقت واقع ہو جائے گی مگر امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ جب اس کی عدت گزر جائے گی اس وقت فرقت واقع ہوگی۔

تو امام شافعی رحمہ نے ردت کے باوجود نکاح کو باقی مان لیا حالانکہ ردت منافی عصمت ہے لہذا منافی نکاح بھی ہے کیونکہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے تو امام شافعی رحمہ نے دونوں مسکوں میں بنیادی غلطی کر دی اول میں اسلام کو ابطالِ حقوق کی علت قرار دیدیا اور دوسرے میں گویا کہ ردت کو ابقارِ نکاح کی علت قرار دیدیا۔

حالانکہ اسلام قاطع حقوق نہیں بن سکتا اور ردت قابلِ عفو نہیں ہو سکتی اور ہم نے گویا کہ اس لئے کہا کہ امام شافعی رحمہ اگرچہ ابقارِ نکاح کی علت ردت کو قرار نہیں دیتے پھر بھی ردت کے ساتھ ابقارِ نکاح سے یہ بات تو ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے ردت کو قابلِ عفو جرم شمار کیا ہے۔

بہر حال فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہو جانے کے بعد معلل کو جواب دینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی بخلاف مناقضہ کے کہ اس میں معلل ایسی توجیہ کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور محل نزاع کی وجہ سے فرق نمایاں ہو جائے اسی لئے مصنف رحمہ نے مناقضہ سے پہلے فساد وضع کو بیان فرمایا۔ علت کے فساد وضع کی مثال ایسی ہے جیسے اداہ شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعویٰ کے برخلاف کوئی بات کہہ کر بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ





کے عادل یا صالح ہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔

مناقضہ - ۱۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو عقل نے علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم متخلف ہے۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے تیمم میں نیت ضروری اور فرض ہے اسی طرح وضو کے اندر بھی ضروری ہے کیونکہ وصف طہارت میں یہ دونوں مشترک ہیں۔

مگر ان کا یہ دعویٰ غسلِ ثوب سے اور غسلِ بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ان کے طہارت ہونے کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے تو غسلِ ثوب میں آپ کی بیان فرمودہ علت تو ہے مگر حکم اس سے متخلف ہے۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضو اور غسلِ ثوب میں وجہ فرق بتلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں مثلاً وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسلِ ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ تقاضا عقل کے عین مطابق ہے اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں۔

بخلاف وضو کے کہ اس میں نجاستِ علمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضاء مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں بلکہ محض تعبدی ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خروجِ نجاست سے طہارتِ بدن کا زائل ہونا موافق عقل ہے کیونکہ جس طرح خروجِ منی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے لیکن اسی طرح پیناب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے لیکن خروجِ منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوا کہ اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی بخلاف خروجِ بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا ہے اس لئے دفعِ حرج کے پیش نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضاءِ اربعہ پر اکتفا کیا گیا جو کہ اطراف و جوانب بدن اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں تو اگرچہ جمع بدن پاک کرنے کے لئے اعضاءِ اربعہ پر اکتفا عقل کے خلاف ہے لیکن خروجِ نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصول طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَمَثَلُ تَعْلِيلِهِمْ لَا يَجِبُ الْفَرْقَةُ بِاسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ وَلَا بَقَاءِ النِّكَاحِ  
مَعَ ارْتِدَادِ أَحَدِهِمَا فَإِنَّ فَاسِدَ فِي الْوَضْعِ لَأَنَّ الْإِسْلَامَ لَا يَصْلُحُ قَاطِعًا لِلْحَقُوقِ وَ  
الرَّدَّةُ لَا تَصْلُحُ عَفْوًا وَأَمَّا الْمُنَاقِضَةُ فَمَثَلُ قَوْلِهِمْ فِي الْوَضْعِ وَالتَّيَمُّمِ أَنَّهَا طَهَارَتَانِ



فكيف افترقا في النية قلنا هذا يقتضى بفصل الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكيم لانه لا يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيتم في شرط النية ليتحقق التعبد فهذا الوجه لا تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير -

## ترجمہ

اور بہر حال فساد وضع پس جیسے شوافع کی تعلیل ہے ایجاب فرقت کے لئے ابدال زوجین کے لئے اسلام کے ساتھ اور انکی تعلیل ہے ابقاء نکاح کے لئے ابدال زوجین کے ارتداد کے ساتھ پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی -

اور بہر حال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول ہے وضوء اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاست حقیقہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے تو مغل مضطر ہوگا مسئلہ کیوجہ بیان کرنے کی جانب اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضوء طہیر حکمی ہے اس لئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی تو نیت کے شرط ہونے میں وضوء مثل تیمم کے ہو گیا - تاکہ تعبد متحقق ہو جائے تو یہ وجوہ اصحاب طرد (شوافع) کو تاثير کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی -

## تشریح

یہاں بالآیات میں ذہن نشین کر لیجئے - ۱۔ فساد وضع کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ۲۔ امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ جب فرقت ایسے سبب سے آئے جو نکاح پر طاری ہو وہ انقضاء عدت تک بقاء نکاح کے منافی نہیں ہوتا جیسے طلاق تو ردت کا بھی یہی حکم ہوگا جس کا جواب ہم دے چکے کہ طلاق منافی عصمت نہیں اور ردت منافی عصمت ہے بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ نے بقاء نکاح کی علت ردت کو قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں اسی وجہ سے مصنفؒ نے بسبب ارتداد ابدال ہما کے بجائے مع ارتداد ابدال ہما کہا ہے -

۳۔ مناقضہ کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے - ۴۔ تطہیر حکمی سے مراد وہ امر تبدیلی ہے جو غیر منقول ہے جب وضوء امر تبدیلی ہوگا تو وہ مثل تیمم ہوگا - ۵۔ فہذہ الوجوہ - یعنی مذکورہ چاروں وجوہ -

## سبق نمبر ۶۵

احناف علی مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چار وجوہ میں سے علی مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں البتہ القول بموجب العلة اور مماثلت کا ایراد علی مؤثرہ پر ہو سکتا ہے یعنی اس کا امکان ہے اگر کہیں ایسا ہو تو اس کا جواب دیا جائے، اور ان وجوہ اربعہ کے علاوہ معارضہ بھی علی مؤثرہ وارد ہو سکتا ہے - اور معارضہ اس کو کہتے ہیں کہ مغل کے خلاف دلیل پیش کر دی جائے جس کا تفصیلی بیان اگلے سبق میں آ رہا ہے



بہر حال علتِ مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ جس طرح اس حکم پر جو کتاب یا سنت یا جماع سے ثابت ہو مناقضہ نہیں ہو سکتا اسی طرح اس علت کے اوپر بھی مناقضہ نہیں ہو سکتا جس کی تاثیر کتاب یا جماع سے ثابت ہو۔

بہر حال حقیقی اور معنوی مناقضہ عللِ مؤثرہ پر نہیں ہو سکتا البتہ صورت کے اعتبار سے مناقضہ ہو سکتا ہے۔  
لہذا اگر فریقِ مخالف صورتِ مناقضہ کرے تو اس کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱۔ دفع بالوصف ۲۔ دفع بالمعنی الثابت بالوصف ۳۔ دفع بالحکم ۴۔ دفع بالغرض مثلاً جو ناپاکی سبیلین کے علاوہ سے نکلتی ہے وہ ہمارے نزدیک ناقض وضو ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہم نے کہا کہ ناپاکی جب بھی بدن سے نکلے گی تو وضو ٹوٹ جائیگا اور یہ وجہ غیر خارج من السبیلین کے اندر بھی موجود ہے۔  
اس پر امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے نقض وارد ہوا کہ جب ناپاکی نکل جاتی ہے اور بہتی نہیں ہے تو آپ کے نزدیک وضو کیوں نہیں ٹوٹتا جب کہ علتِ خروج نجاست موجود ہے۔

جواب ۱۔ ابھی خروج نہیں ہوا بلکہ ظہور ہوا ہے اور وضو خروج سے ٹوٹتی ہے نہ کہ ظہور سے۔  
سوال ۱۔ اگر دبر پر پائتخان ظاہر ہو تو وہاں بھی ظہور ہے وہاں کیوں وضو ٹوٹتا ہے۔  
جواب ۱۔ وہ خروج ہے کیونکہ دبر میں پائتخان بھرا ہوا نہیں ہے بلکہ پائتخان کا اسٹاک اندر ہے یہ وہاں سے منتقل ہو کر یہاں ظاہر ہوا ہے تو یہ ظہور خروج ہے اس لئے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔  
یہ جواب ہم نے دفع بالوصف کے طریقہ پر دیا ہے۔ اسی اعتراض کا دوسرا جواب اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ اگر یہ ناپاک ہوتا تو اس کو دہونا لازم ہوتا حالانکہ اس کو دہونا لازم نہیں ہے اور سبیلین میں وضو بالاتفاق ٹوٹتا ہے مگر اولاً موضعِ اصابت کا غسل ضروری ہے پھر اس خروج کی وجہ سے پورا بدن ناپاک ہو گیا اس لئے اصل تو یہ تھا کہ پورا بدن دھویا جائے مگر بر بنارِ دفعِ حرجِ اعضا رابعہ پر اکتفا کر لیا گیا ہے۔  
مگر غیر سبیلین میں موضعِ اصابت ہی کا غسل صورتِ مذکورہ میں ضروری نہیں ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ ناقض وضو ہی نہیں اس جواب کو دفع بالمعنی الثابت بالوصف کہتے ہیں۔

اس پر امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کا زخم برابر بہتا رہتا ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے کیونکہ علتِ نقض موجود ہے مگر آپ فرماتے ہیں کہ بقا وقت تک اس کا وضو باقی رہتا ہے اور یہ علت کا حکم سے تخلف ہے۔

جواب ۱۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ اس سے وضو ٹوٹ گیا مگر بر بنارِ دفعِ حرجِ معذور کے لئے بقا وقت تک وضو کو باقی شمار کیا گیا ہے۔ اس جواب کا نام دفع بالحکم ہے۔  
اسی اعتراض کا یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر کسی کو مسلسل قطرات کا مرض ہو تو آپ کے نزدیک وہاں بھی یہی حکم ہے۔ تو ہم نے فرع کو اسی پر قیاس کر کے فرع کے اندر وہی حکم ثابت کیا ہے۔



فما هو جوابکم فهو جوابنا اس جواب کا نام ہے ۔  
دفع بالغرض : اس کے بعد عبارت ملاحظ فرمائیں ۔

وَمَا الْعِلَلُ الْمُؤَثَّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيهَا بَعْدَ الْمَانِعَةِ إِلَّا الْمَعَارِضَةُ لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَفُسَادَ  
الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ أَثَرُهَا بِالْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ أَوِ الْإِجْمَاعِ لَكِنَّهُ إِذَا تَصَوَّرَ مُنَاقَضَةً يَجِبُ دَفْعُهَا  
مِنْ وَجُوبٍ أَرْبَعَةٌ كَمَا نَقُولُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ إِنَّهُ مَجَسُّ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْإِنْسَانِ  
فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ فَيُورِدُ عَلَيْهِ مَا ذَاكَ الْمَلِكُ فَيَنْدَفِعُ أَوَّلًا بِالْوَصْفِ وَهُوَ أَنْ لَيْسَ بِخَارِجٍ  
لَا أَنْ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رَطُوبَةٌ وَفِي كُلِّ عِرْقٍ دُمًا فَإِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا خَارِجًا شَرًّا  
بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً وَهُوَ وَجُوبُ غَسْلِ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ لِلتَّطْهِيرِ فِيهِ صَارَ الْوَصْفُ  
حُجَّةً مِنْ حَيْثُ أَنَّ وَجُوبَ التَّطْهِيرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُونُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفُ بِالْتَّجْزِئِ  
وَهَذَا لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ فَأَعْدَمَ الْحُكْمُ لَا يَنْدَامُ الْعِلَّةُ وَيُورِدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ  
الْمَجْرَحِ السَّائِلُ فَيَنْدَفِعُ بِالْحُكْمِ بَيَانٌ أَنَّ حَدَثًا مُوجِبًا لِلتَّطْهِارِ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ بِالْغُرْضِ  
فَإِنْ غَرَضُنَا التَّسْوِيَةَ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذَلِكَ حَدَثٌ فَإِذَا الزَّمَّ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذَلِكَ  
هَهُنَا

## ترجمہ

اور بہر حال علل مؤثرہ پس ان میں سائل کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے اس لئے کہ  
علل مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتیں جب کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع  
سے ظاہر ہو چکا ہے لیکن جب (علل مذکورہ پر) مناقضہ کی صورت سامنے آئے تو اس نقض کو چار طریقوں سے  
دور کرنا واجب ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے خارج میں کہ وہ (خارج مذکور) ایسا جس سے جو ان  
کے بدن سے خارج ہوتا ہے تو وہ خارج پیشاب کے مثل حدث ہوگا پس اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے ۔  
اس خارج کے ذریعہ جو نہ ہے تو پہلے ہم اس کو وصف کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ دفع یہ ہے کہ غیر سائل  
خارج نہیں ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جبکہ کھال ہٹ گئی  
تو خون ظاہر ہوگا خارج ہوگا، پھر اس اعتراض کو ثانیاً دلالت وصف سے ثابت شدہ معنی کے ذریعہ  
دفع کریں گے اور وہ معنی تطہیر کے لئے اس جگہ کے غسل کا وجوب ہے پس اس سبب سے وصف  
خروج ناقض وضو ہو نیکی علت قرار پایا اس لحاظ سے کہ خروج نجاست کے سبب سے تطہیر بدن کے  
وجوب میں تجزیہ کا وصف متحمل نہیں ہے اور یہاں اس جگہ کو دہونا واجب نہیں ہے تو حکم معدوم ہوا  
ہے علت معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے رستے ہوئے زعم والے سے تو  
ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کریں گے یہ بات بیان کرنے کے ساتھ کہ یہ (بہنے والی نجاست) ایسا حدث



ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت کو واجب کرنے والا ہے اور غرض کے ذریعہ (دور کریں گے) اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جبکہ دائم ہو جائے تو معاف ہوگا وقت کے قائم ہونے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں ہے۔

یہاں چار باتیں عرض کی جاتی ہیں۔ ۱۔ فلیس للسائل فیہا الخ ممانعت کے بعد فساد وضع اور مناقضہ ہیں علل مؤثرہ پر ان دونوں کا کوئی امکان نہیں ہے اور ممانعت اور

اس کا ماقبل یعنی القول بموجب العلل ان دونوں اعتراضوں کا امکان ہے مگر مصنف ان کے منسوخ ہونے کی وجہ سے ان دونوں سے تعرض نہیں کریگا۔

نیز علل مؤثرہ پر معارضہ ہو سکتا ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ مغلل کے خلاف دلیل پیش کر دی جائے ۲۔ فندفعہ اوکلاً بالوصف یعنی وصف نہونگی وجہ سے حکم جاری نہ ہوگا کیونکہ وصف نقض طہارت خارج ہے اور یہاں خارج نہیں بلکہ یہ ظاہر ہے۔

۳۔ ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالة پھر دلالت وصف سے ثابت شدہ معنی کے ذریعہ دفع کریں گے یعنی وصف سے دلالت ایک معنی ثابت ہوتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم مذکور کا مدار اسی کے اوپر ہے لیکن وہ معنی موجود نہیں ہیں تو گویا علت نہیں ہے اور جب علت نہیں ہے تو حکم کا تخلف نہیں ہے اور جب حکم کا تخلف نہیں ہے تو مناقضہ کا کیا سوال۔

لہذا کہا جائیگا کہ مثال مذکور میں وصف خروج تو موجود ہے (بالغرض) لیکن وہ معنی نہیں ہیں جس کی وجہ سے وصف علت بن سکے۔ اور وہ معنی موضع اصابہ کا غسل ہے یعنی بدن سے خروج نجاست کیوجہ سے زوال طہارت ہو کر اولا حکم ہوگا کہ پورا بدن دھویا جائے لیکن جس جگہ سے ناپاکی کا خروج ہوا ہے اس کو سب سے پہلے دھویا جائے۔

لیکن پورا بدن دھونے میں حرج تھا اس لئے دفعاً لخرج اعضا را رابعہ پر اکتفا کر لیا گیا ہے۔ ۴۔ پس اس سبب سے لغتی موضع اصابہ کا غسل واجب ہونے کی وجہ سے صار لوصف الخ وصف (الخارج الجسم) علت بنتا ہے۔ من حیث الخ جب بدن سے ناپاکی کا خروج ہو اور خروج نجاست کی جگہ غسل واجب ہو تو پورے بدن کا دھونا واجب ہوگا بھر دفعاً لخرج اعضا را رابعہ پر اکتفا جائز ہوگا کیونکہ جب نجاست کا خروج اندر سے ہو اور اس سے موضع اصابہ کو ناپاک کر دیا لیکن اس میں تجزی نہیں چلتی کہ فقط وہ ناپاک ہو جائے اور مانی بدن پاک رہے تو تجزی کے وصف سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ پورے بدن کا غسل واجب ہوگا مگر غیر مسائل (دھونا باقی خارج نہ ہو بلکہ صرف ظاہر ہو) میں موضع اصابہ کا غسل واجب نہیں تو غسل بدن بھی ضروری نہیں ہے۔

۵۔ رسنے والا زخم فی الحال مانع وضو ہے اور حدث ہے لیکن ضرورت کیوجہ سے اس کا حکم مؤخر ہو گیا ہے۔



**سبق نمبر ۴۴** معارضہ: مخالف نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کر دینا معارضہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

اگر معطل کی دلیل بعینہ مخالف کی دلیل بن جائے تو یہ نوع اول ہے ورنہ نوع ثانی ہے نوع اول کا نام ہے معارضہ فیہا مناقضہ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی نوع کو قلب کہتے ہیں۔

اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں اس کا نام قلب ہے، پس اس لحاظ سے کہ یہ معطل کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے، اور اس اعتبار سے کہ معطل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بن گئی ہے اس کا نام مناقضہ ہے البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مد نظر ہے نقض محض ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ علت مؤثرہ میں اصلۃً اور قصداً نقض وارد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے اس کا نام معارضہ فیہا مناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیہا معارضہ نام نہیں رکھا۔

اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں ۱۔ علت کو پلٹ کر حکم اور حکم کو علت کر دینا اور قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دی جائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہ ہو تو اس میں قلب متحقق نہیں ہو سکتا۔ مثالاً:- امام شافعیؒ کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا۔

اور ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کوڑے ہی مارے جائیں گے کیونکہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے اور کفار خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں احصان ثابت نہوگا اس لئے صرف کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

لیکن امام شافعیؒ نے رجم کی علت کفار میں سے بکر کے حق میں کوڑے مارے جانے کو قرار دیا اور یوں کہا کہ جب ان کے بکر کو سو کوڑے لگتے ہیں تو ان میں سے شیب کو رجم کیا جائیگا۔ تو امام شافعیؒ نے رجم کو حکم اور جلد کو علت قرار دیا ہے۔

ہم نے اس پر معارضہ کیا اور انکی علت کو حکم کر دیا اور ان کے حکم کو علت کر دیا یعنی یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد رجم کی علت ہے لہذا ہم نے کہا کہ مسلمانوں میں سے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے۔

تو دیکھئے: یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ منشأً معطل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دیا گیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں، اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا



اعتراض نہ تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے استدلال کی صورت میں پیش کرے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو، اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو جیسے آگ بھوس کی دلیل ہو سکتی ہے اور دھواں آگ کی بخلاف تعلیل کے کہ اس صورت میں ایک شئی کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے مضر ہے لیکن معارضہ بالقلب سے رہائی کا طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی اور ایک دوسرے کی نظیر ہوں لہذا مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شواہد کے حق میں مفید نہیں ہے کیونکہ ان کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے۔

اس لئے کہ رحم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرائط ہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں البتہ ہمارے حق میں مفید ہے مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو نذر ماننے سے لازم ہو جاتا ہے لہذا شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائیگا اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہو سکی وجہ سے نذر ماننے پر بھی لازم آتا ہے تو یہ ہمارے حق میں مضر نہیں کیونکہ ان دونوں کے اندر مساوات ہے اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال درست ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

اما المعارضة فہی نوعان معارضة فيهما مناقضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان احدهما قلب لعلته حكما والحكم علة وهو ما خوذ من قلب الاناء وانما يصح هذا فيما يكون التعليل في الحكم مثل قولهم الكفار جنس يجلد بقرهم مائة فيرجم تيبهم كالمسلمين قلنا المسلمون انما يجلد بقرهم مائة لا ندرجهم فيهم فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس

## ترجمہ

بہر حال معارضہ پس وہ دو قسم پر ہے ۱۔ ایسا معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو ۲۔ اور خالص

معارضہ بہر حال وہ معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں

ہیں ان میں سے علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور یہ قلب الاناء سے ماخوذ ہے اور یہ صحیح ہوتا ہے اس صورت میں جس میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے ان کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان میں سے ہر کو کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ثیب کو رحم کیا جائیگا مثلاً مسلمین کے رحم نے کہا مسلمان ان میں سے ہر کو کو سو کوڑے مارے جائیں گے اس لئے کہ ان کے ثیب کو رحم کیا جاتا ہے پس جبکہ تعلیل انقلاب (تبدیلی) کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہو گیا اور قیاس باطل ہو گیا۔

اور یہ قلب الاناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کو اوپر کر دینا

اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور یہ ماقبل میں بتایا

تشریح



جا چکا ہے کہ قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے جہاں قیاس کی علت کسی حکم شرعی کو قرار دیا گیا ہو جیسے مثال مذکور میں ہے۔

احتمل ۱۔ اس میں ضمیر اس کا فاعل ہے جس کا مرجع تعلیل ہے اور انقلاب اس کا مفعول بہ ہے۔  
فسد الاصل ۱۔ اصل سے مراد تعلیل ہے اور جب تعلیل فاسد ہو گئی تو قیاس باطل ہو گیا کیونکہ جب قیاس باطل ہو گیا تو شواہد کا صرف ایک قول باقی رہ گیا انکفار جنس یجلد بکرھم مائۃ فیرجم ثبہم اور یہ قول دلیل و حجت تو کیا ہوتی اس میں شائبہ دلیل بھی نہیں ہے۔

**سبق نمبر ۶۷** قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دیا جائے کہ وہ پر دال بن جائے تو یہ قلب امور حسی میں تو شرہ دان کو پلٹنے کے مشابہ ہے یعنی تو شرہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا گویا کہ پہلے علت کی پشت تنہاری طرف تھی اور رخ مستدل کی طرف اور قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہو گئی اور رخ تنہاری طرف مڑ گیا۔

اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلالت کرتی ہے اور معارضہ اس لحاظ سے کہتے ہیں کہ اس دلیل سے اب مستدل کا مدعی ثابت نہیں ہوتا گویا اس کی دلیل ٹوٹ گئی ہے۔ لیکن چونکہ ایک وصف دو متنافی حکم کے لئے شاید بنے یہ غیر ممکن ہے اس لئے ضرورت ہوگی کہ اس وصف میں کچھ زیادتی کر دیا جائے اور وہ زیادتی وصف اول ہی کی تفسیر ہو جیسے رمضان کے روزہ کے بارے میں شواہد کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہ ہوگا تو اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا گیا ہے لیکن ہم معارضہ بالقلب کے طریقہ پر اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیین نیت کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو متعین کر رکھا ہے، کیونکہ رمضان کی قضاء میں بھی ایک مرتبہ تعیین نیت کی ضرورت ہے دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی ایک مرتبہ تعیین نیت ہو چکی ہے پھر دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں رہی۔

البتہ اتنا فرق ہے کہ قضاء روزہ نیت کے ساتھ شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے۔

**خلاصہ کلام** رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی منجاب اللہ متعین ہے اس لئے بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی ضرورت نہیں اور قضاء روزہ شروع (آغاز) سے پہلے متعین نہیں ہے اس لئے





بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا ضروری ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالثَّانِي قَلْبٌ الْوَصْفُ شَاهِدًا عَلَى الْمَعْلَلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاهِدًا أَلْ- وَهُوَ مَا خُوذَ مِنْ قَلْبٍ لِحُرَابٍ  
فَإِنْ كَانَ ظَهَرَ الْإِيْثُ فَصَارَ وَجْهَهُ الْإِيْثُ أَلَا أَنْ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيهِ تَفْسِيرٌ لِلدَّوَلِ  
مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ صَوْمٌ فَرَضٌ فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ  
قَلْنَا أَنْ لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرَضًا اسْتَفْنَى عَنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعْيِينِهِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لَكِنَّهُ إِنَّمَا  
يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشَّرْعِ وَهَذَا اتَّعَيَّنَ قَبْلَ الشَّرْعِ

**ترجمہ** اور دوسری قسم وہ وصف کو پلٹنا ہے اس حال میں کہ وہ معطل کے خلاف شاہد ہو جائے  
بعد اسکے کہ وہ معطل کے لئے شاہد تھی اور یہ قلب قلب لجراب سے ماخوذ ہے کہ تیسری  
اس کی پیٹھ تھی اب اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے گا مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصف زائد کے ساتھ  
ہوتی ہے جس میں اول کی تفسیر ہو اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزہ کے سلسلہ میں کہ یہ  
فرض روزہ ہے تو تعین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسے قضا کا روزہ تو ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض روزہ  
ہے تو یہ تعین نیت سے مستغنی ہے اسکے متعین ہونے کے بعد جیسے قضا کا روزہ لیکن قضا کا روزہ شروع کرنے کے بعد  
متعین ہو جاتا ہے اور یہ صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو گیا ہے۔

**تشریح** خانہ کان الحوا ضمیر یا تو ضمیر شان ہے یا پھر اس کا مرجع وصف ہے ظہر ضمیر کا مرجع  
وصف ہے۔ فصارتہا ایک میں جس کی طرف پیٹھ ہوگی تو وصف گویا اس سے  
معرف اور منحرف اور زکرواں ہے اور جس کی طرف چہرہ ہوگا اس کے حق میں مؤید ہے۔  
سوال: قلب کی قسم ثانی اس وقت متحقق ہوگی جبکہ حکم کا تعلق بعینہ اسی وصف کے ساتھ ہوا و جب  
اسکے اوپر دوسرا وصف زیادہ کر دیا گیا تو وہ بعینہ پہلا وصف نہیں رہا تو پھر یہ معارضہ محض ہوگا معارضہ فیہا مناقضہ نہ ہوگا۔  
جواب: یہ زیادتی وصف اول کے لئے مفیر نہیں بلکہ مفسر ہے غلام اشکال فیہ۔  
فیہ تفسیر للاول: پورا جملہ زائد کی صفت ہے۔

**سبق نمبر ۶۸** قلب کے دو طریقے ہیں جو مذکور ہوئے بعض حضرات نے اور  
طریقہ پر قلب علت سے کام لیا ہے جس کو محققین نے فاسد  
و باطل شمار کیا ہے کیونکہ یہ خالص معارضہ ہے، مناقضہ اس میں نہیں ہے اور قلب معارضہ فیہا مناقضہ  
کو کہتے ہیں، اس کی مثال سنئے۔

شوافع کے نزدیک نفل عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی اور نہ اس کو فاسد کرنے سے



اس کا اتمام ضروری ہوتا ہے ۔

حنفیہ کے نزدیک نفلی عبادت شروع کر دینے سے لازم ہو جاتی ہے اور بعد افساد اس کا اتمام اور اس میں افساد ضروری اور واجب ہوتا ہے ۔ شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے کہ جیسے وضو میں بعد شروع اور بعد افساد اتمام ضروری نہیں ہوتا اسی طرح نفلی عبادت میں شروع سے لزوم اور افساد سے اتمام لازم نہ ہوگا ۔

اس پر معارضہ کے طریقہ پر بعض حضرات نے کہا کہ اچھا آپ نے نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے تو کیجئے ۔ مگر دیکھو وضو میں نذر اور شروع دونوں کا حکم مساوی ہے اسی طرح نفلی عبادت کے اندر بھی مساوی ہونا چاہیے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وضو کی نذر صبیح نہیں تو وضو نذر سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے ، اسی طرح مساوات نفلی عبادت میں بھی ہونی چاہئے اور یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ نفلی عبادت نذر سے لازم ہو جاتی ہے لہذا مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائے ۔ مگر یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے ۔

جس کی دو وجہیں ماحضل کچھ اور کہہ رہا ہے اور آپ نے کچھ اور کہا وہ کتا ہے شروع سے عدم لزوم کو اور آپ ثابت کر رہے ہیں تسویہ کو جس کا وہ منکر نہیں تو مناقضہ نہوا اور جب مناقضہ نہوا تو قلب بھی نہوا ۔ اس اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا اور مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات ہونی چاہئے ۔ اور یہاں مساوات نہیں بلکہ تضاد ہے کیونکہ مقیس علیہ (وضو) کے اندر نذر اور شروع کی مساوات عدم لزوم کے اعتبار سے ہے اور مقیس (فروع) میں ان دونوں کی مساوات لزوم کے اعتبار سے ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تضاد ہے اور اس طرح کا تضاد قیاس ہی کو باطل کر دیتا ہے اس لئے قلب کا یہ طریقہ فاسد شمار کیا ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وقد قلب العبد من وجہ آخر وهو ضعيفٌ مثال قولهم هذه عبادة لا يعضى في فاسدها فوجب أن لا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب أن يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهو ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة ولان المقصود من الكلام معناه والا ستواء مختلف في المعنى ثبوت من وجبه وسقوط من وجبه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس ۔

اور کبھی قلب علت ہوتا ہے ایک دوسرے طریقہ پر اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شروع کا قول ہے یہ (نفلی عبادت) ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا کر نیک

ترجمہ



حکم نہیں ہے تو یہ بات واجب ہوگی کہ شروع سے بھی لازم نہ ہو تو شواہد کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ جب بات یونہی ہے تو واجب ہے کہ نقل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو جیسے وضو ہے اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اس لئے کہ سائل جبکہ دوسرا حکم لے آیا تو مناقضہ ختم ہو گیا اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من و چہ ثبوت اور من و چہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

## تشریح

۱۔ اس قلب کا نام قلب تسویہ ہے ۲۔ شواہد مذکورہ کو وضو پر قیاس کیا ہے۔ ۳۔ لہذا جہاں جہاں مغلل نے حکم بیان کیا تھا شروع سے عدم لزوم کا تو اس کی نفی ثبات لزوم ہوتی اور سائل نے تسویہ ثابت کیا ہے تو یہ قلب نہوا کیونکہ قلب کے اندر معارضہ کے ساتھ مناقضہ ہونا ضروری ہے اس لئے یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے۔

قلت:۔ اس فریق کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ تسویہ عدم لزوم کی نفی نہیں ہے لیکن اس تسویہ سے التزام ثبات لزوم ثابت ہے تو یہ تسویہ اگرچہ نفی صریح نہیں لیکن التزامی نفی ہے تو مناقضہ ہو گیا اور جب مناقضہ ہو گیا تو اس کو قلب کہنا درست ہو گیا۔

خلاصہ کلام:۔ ثبوت مساوات مغلل کے دعویٰ معارض ہے تو یہ قلب ہے ۴۔ ثبوت من و چہ ای ثابت فی الفرع و سقوط من و چہ ای فی الاصل۔ وذلک مبطل للقیاس یعنی اصل اور فرع میں ایسا اختلاف قیاس کو باطل کر دیتا ہے۔

## سبق نمبر ۶۹

ما قبل میں بتایا گیا تھا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ معارضہ فیہا مناقضہ ۲۔ معارضہ خالصہ: اول کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب ثانی کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اب اس کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ معارضہ فی الفرع ۲۔ معارضہ فی علت الاصل۔ اول کی تفصیل یہ ہے کہ سائل مغلل سے کہتا ہے کہ میسر پاس ایسی دلیل موجود ہے جو تمہارے بیان فرمودہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے مسح راس میں تثلیث اختیار فرمائی ہے کیونکہ یہ رکن ہے اور تمام ارکان منسوخہ میں تثلیث منسوخ ہے لہذا مسح کے اندر بھی تثلیث ہوگی۔ ہم نے کہا کہ مسح مسح ہے اور مسح ہونا تثلیث کو مستلزم نہیں بلکہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ ایک مرتبہ ہو جیسے مسح علی الخفین لہذا مسح راس بھی ایک مرتبہ ہی ہوگا۔

تو یہاں مغلل کی دلیل باطل نہیں کی گئی لہذا اس کا حکم یہ ہوگا کہ دونوں پر عمل متمنع ہوگا اور وجوہ ترجیح میں سے کسی ایک کو اسباب ترجیح کے ذریعہ ترجیح دیکھا جائے گی اور ما قبل میں عدم تثلیث مسح کو ترجیح دی جا چکی ہے، بہر حال معارضہ فی حکم الفرع صحیح ہے۔

اور معارضہ کی نوع ثانی معارضہ فی علت الاصل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سائل معلق سے کہے کہ آپ نے جو علت نکالی ہے وہ علت ہے ہی نہیں وہ مقیس علیہ کی علت ہی نہیں بلکہ علت کچھ اور ہے اس کے بارے میں مصنف نے فرمایا کہ معارضہ فی علت الاصل باطل ہے کیونکہ سائل اس کے خلاف علت قاصرہ بتائیگا یا متعدیہ اور یہ دونوں باطل ہیں اول کا بطلان تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ قیاس میں علت متعدیہ ہونی چاہئے نہ کہ قاصرہ کیونکہ تعدیہ شروط تعلیل میں سے ہے اور ثانی بھی باطل ہے کیونکہ سائل کی علت معلق کی علت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں اور جب حکم واحد کی بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں تو اس علت کا زوال حکم کے زوال پر دال ہوگا اول کی مثال جیسے ہم نے سونے چاندی پر قیاس کرتے ہوئے تو بے کی بیع تو بے کے بدلہ تفاضل کے ساتھ ناجائز قرار دی ہے کیونکہ مقیس علیہ کی علت قدر و جنس اس میں بھی موجود ہے اسن امام شافعیؒ نے معارضہ کیا کہ لو بے کو سونے اور چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اصل علت ثمنیت ہے۔ اور وہ لو بے میں مفقود ہے۔

تو ہم نے کہا کہ یہ تو علت قاصرہ ہے جس نے سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں اپنا اثر نہیں دکھایا دوسری مثال گچ اور چوڑے کی بیع تفاضل کے ساتھ رہا ہے گیہوں اور جو پر قیاس کرتے ہوئے اور علت وہی قدر و جنس ہے امام شافعیؒ نے اس پر معارضہ کیا کہ مقیس علیہ کی علت اقیات و اذخار ہے اور یہ فرع میں موجود نہیں ہے جس کا جواب گذر چکا کہ یہ معارضہ باطل ہے کیونکہ آپ کے معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کی علت فرع میں نہیں ہے اور اس علت کا نہونا عدم حکم کی دلیل نہیں ہے کیونکہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں۔

اب مصنفؒ ایک قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں کہ جو کلام ایسی وضع و اصل کے اعتبار سے درست ہو جس کو علی سبیل المعارضة (معارضہ فی علت الاصل) پیش کیا جاتا ہے تو آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر پیش کیجئے، تاکہ خصم کو اعتراض کرنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طریقہ تو باطل ہے اور کلام مردود ہونے کے بجائے مقبول ہو جائے۔

جیسے اگر راہن مہون کو فروخت کر دے تو بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر مرتہن اجازت دیدے تو بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن مہون کو آزاد کر دے تو ہمارے نزدیک عتق جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مالدار ہے تو ٹھیک ورنہ عتق نافذ نہ ہوگا اگر مرتہن اجازت دیدے تب بھی عتق نافذ نہ ہوگا تو امام شافعیؒ نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا ہے۔ ورنہ دونوں کے درمیان علت مشترکہ الباطل حق غیر ہے ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقت کے قائل ہیں انہوں نے معارضہ کے طریقہ پر اس کا جواب دیا کہ بیع عتق کے مثل نہیں ہے کیونکہ بیع میں احتمالی فسخ وارد ہونے کی وجہ سے موقوف ہونے کی صلاحیت ہے مگر عتق کے اندر اولاً



تو توقف نہیں اور ثانیاً بعد انعقاد احتمال فسخ نہیں ہے تو بیع و عتیق میں کھلا ہوا فرق ہے تو عدم جواز بیع کی وہ علت نہیں جو آپ نے بیان فرمائی بلکہ اس کی علت احتمال فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع یعنی اعتاق میں نہیں ہے لہذا قیاس درست نہیں ہے۔ تو یہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس لئے آپ اس کو مانفت کا جامہ پہنا دیں اور یوں کہیں کہ جناب قیاس اس لئے نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہو جائے بلکہ حکم اصل کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں بلکہ تغیر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں احتمال رد اور بعد الثبوت احتمال فسخ رکھتا ہے حالانکہ آپ نے فرع (اعتاق) میں بالکل ابطال کلی کر دیا کیونکہ یہ فرع فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی تو پھر قیاس درست نہوا کیونکہ جب یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہوگا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اور اسی کا نام تغیر حکم الاصل ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما المعارضة الخالصة فنوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح والثاني في علت الاصل وذلك باطل لعدم حكمه ولفساد دلوفاد تعديته لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه يعدم تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وكل كلا يصح في الاصل يذكره سبيل المفارقة فاذا ذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تعرف يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبیع فقالوا ليس هذا كالبیع لانه يتحمل الضم بخلاف العتق والوجه فيه ان نقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره وحكم الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل اصلاً ما لا يحتمل الفسخ والرد

ترجمہ

اور میرا حال معارضہ خالص پس اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا معارضہ فی علت الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہونے کی وجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل کا حکم فائدہ دے اس لئے کہ یہ (معارضہ فی علت الاصل) موضع نزاع (حکم فرع) کے ساتھ اس کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ حکم فرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا نہ ہونا عدم حکم کو واجب نہیں کرتا اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو مانفت کے طریقہ پر ذکر کیجئے جیسے شواغ کا قول ہے اعتاق راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تعرف ہے جو حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ ملائی ہے تو اعتاق مثل بیع کے مردود ہوگا پس ان حضرات نے جو مفارقت کو جائز قرار دینے والے ہیں کہ اعتاق بیع کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتیق کے اور طریقہ اس

یہ ہے کہ تو یوں کہے کہ قیاس اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کی تغیر کے لئے اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو (موضوع میں) رد کا اور (بعد ثبوت) نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرع (اعتناق) میں اس چیز کا ابطال کلی کر رہے ہیں جو نسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی۔

## تشریح

۱۔ معارضہ خالصہ کو اہل مناظرہ معارضہ بالغیر کہتے ہیں ۲۔ نوع اول کی پانچ اقسام ہیں جو مطلوات میں مذکور ہیں مصنف نے ان سے تعرض نہیں کیا لہذا ہم نے بھی ان کو چھوڑ دیا ۳۔ معارضہ فی عللہ الاصل کا نام مفارقت بھی ہے مطلوات میں اس کی تین اقسام مذکور ہیں۔

یہاں مصنف نے صرف دو کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں ۴۔ عدم حکم: ضمیر کا مرجع تعلیل ہے اور یہ علت قاصرہ کی طرف اشارہ ہے ۵۔ ولفسادہ: لافاد تعدیہ: ضمیر اول کا مرجع تعلیل ہے اور ثانی کا مرجع حکم ہے اور یہ علت تعدیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی مثال گذر چکی ہے۔

## سبق نمبر ۲

کبھی اول کے اندر تعارض ہو جاتا ہے وہاں ترجیح کی حاجت پیش آتی ہے تاکہ معارضہ ختم ہو جائے اگر استدلال اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور اگر وجہ ترجیح پیش کرے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح پیش کرے اس کا معارضہ کرے۔

لیکن یہ طریقہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا ہے اور اگر نصوص کے درمیان معارضہ ہو تو اس کا طریقہ تعارض کی بحث میں گذر چکا ہے۔ توجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا۔

وصف سے یہ بات واضح ہو گئی جس چیز سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے اسی وجہ سے عادل کی شہادت، فاسق کی شہادت پر وصف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت کثرت دلیل کی بنا پر دو آدمی کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے لہذا ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ مستقل دلیل ہے دو آیات اور احادیث کا بھی یہی حکم ہے بلکہ مفسر آیت کو مجمل پر اور خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہوگی یہ ترجیح وصف کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح کسی زخم والا ایک زخم والے پر ترجیح نہیں دیا جائیگا۔ مثلاً زید کو بکرنے ایک زخم لگایا اور خالد نے زید کو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجے میں وہ زخمی مر گیا تو دیت دونوں پر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن ماری تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل



سمجھا جائے گا کیونکہ بغیر گردن کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا مشکل ہے اسی طرح اگر فروخت شدہ حصہ شائع میں شفعہ کے مقدار ایسے دو شخص ہوں جنکے حصوں میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے (دوبیاضہ فی شرح الہدایہ) پھر وہ امور جن سے ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ چار ہیں۔  
۱۔ قوت تاثیر جیسے اکثر مقامات پر استحسان کو قیاس پر ترجیح دیکھائی ہے وہ صرف قوت تاثیر کی وجہ سے دیکھائی ہے (درمبحثہ)

۲۔ ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم اور دوسرے قیاس کا اس طرح لازم نہیں ہے تو لازم کو غیر لازم پر ترجیح دیکھائی گئی اسی کا نام ہے قوت ثبات و وصف جیسے امام شافعیؒ نے تثلیث مسح راس کی علت رکعت نکالی ہے اور ہم نے مسح ہی علت نکالی ہے کہ یہ خود تخفیف کو چاہتا ہے تو ہماری علت الزم ہے اور امام شافعیؒ کی علت الزم نہیں ہے کیونکہ اعضا مغسولہ کے علاوہ اور کوئی اس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی اور مسح ہر جگہ تخفیف کا باعث ہے مسح خف میں، تیمم میں مسح علی الجباہرہ میں سب جگہ تخفیف ملے گی۔

علاوہ بوقت استسنا، مسح مقعد کے کیونکہ وہاں تطہیر مقبول ہے اور مسائل مجتہدین میں تطہیر غیر مقبول ہے اس کی دوسری مثال تعین نیت صوم رمضان ہے انکی علت فرضیت ہے اور ہماری علت تعین شارع ہے اور یہ علت قوی اور الزم ہے حوالہ دلیعت مضروب اور بیع فاسد میں رد بیع کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

۳۔ کثرت اصول سے ترجیح، یعنی جس کے شواہد زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیکھائی گئی اس پر جس کے شواہد زیادہ ہوں بلکہ ہو کوئی اگر دیکھا اس کی مثال میں بھی مسح راس کو پیش کیا جاسکتا ہے، اصل سے مراد مقیس علیہ ہے بظاہر اس جگہ تعارض معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے شواہد و احادیث میں سے ترجیح مکررۃ الاصول کا انکار کیا ہے مگر ہم نے کہا کہ ترجیح کی وجہ ثلاثہ در حقیقت ایک ہیں یعنی قوت تاثیر مگر تعدد حیات کی وجہ سے متعدد نام ہو گئے ہیں۔

کیونکہ اول میں مجتہد کی نظر فقط وصف پر ہے اور ثانی میں فقط حکم پر اور ثالث میں مقیس علیہ بر اگرچہ تینوں کا مال ایک ہے یعنی قوت تاثیر لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

۴۔ علت کبھی ایسی ہوتی ہے کہ وہ علت ہو تو حکم ہے اور بس اس کا نام اطراء ہے اور کبھی ایسی ہوگی کہ وصف ہو تو حکم نہ ہوگا اس کا نام انعکاس ہے اور دونوں کا مجموعہ اطراء و انعکاس یا طرد و عکس کہلاتا ہے۔  
جہاں اطراء و انعکاس ہے وہ علت زیادہ قوی ہے لہذا اس کو اس علت پر ترجیح ہوگی جس میں فقط اطراء ہے کیونکہ طرد و عکس میں کنکشن اور رشتہ کا مضبوط جڑنا ہے جو اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے لہذا اس سے ترجیح کا جواز ہے لیکن اگر دیکھا جائے محض اس نظریہ سے کہ جس کو آپ راجح



قرار دے رہے ہیں عدم کیوجہ سے دے رہے ہیں اور عدم تو لاشیء ہے جس پر ترجیح کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی اسوجہ سے یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے، جیسے ہماری علت مسح ہے جہاں مسح ہوگا وہیں تخفیف ہوگی اور جہاں مسح ہوگا وہاں تخفیف بھی ہوگی؛ اس میں طرد و عکس ہے۔

اور امام شافعی رحمہ کی علت رکبیت ہے اس میں طرد تو ہے مگر عکس نہیں ہے کیونکہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ وہ رکب نہیں اس کے باوجود بھی اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے مضغہ اور استنشاق۔ جب ترجیح کی دونوں قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کیوجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل و ارجح ہوگا۔ اس بنیاد پر امام شافعی رحمہ اور ہمارے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا یعنی اگر رمضان کے روزہ میں شروع ہی سے نیت نہیں کی گئی تو روزہ نہ ہوگا یہی امام شافعی رحمہ کا مسلک ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کر لی تو روزہ صحیح ہو جائیگا۔

تو امام شافعی رحمہ نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت مفطرات ثلاثہ سے امساک ہے تو محض امساک روزہ اور عبادت نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے ساتھ نیت نہ ہو تو جب دن کے معتد بہ حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو باب عبادت کے اندر احتیاط کے پہلو کا تقاضا ہے کہ روزہ معتبر نہ ہو۔ حنفیہ نے کہا کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت کا اقرار موجود ہے تو یہ کافی ہے اور روزہ صحیح ہے۔

تو یہاں وجوہ ترجیح میں متعارض ہے مگر امساک کا نیت کیوجہ سے عبادت ہو جانا یہ امساک کا وصف عارضی ہے اور اجتناب کی کثرت یہ کل کا وصف ذاتی بلکہ اس کا مقوم ہے اس وجہ سے ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصف ذاتی کو ترجیح دی اور ہم نے کہا کہ روزہ درست ہے۔ اس کی دوسری مثال مضروب بکری ہے جس کو غاصب نے ذبح کر دیا اور بھون لیا یہاں غاصب پر بکری کی قیمت دینا واجب ہوگا نہ کہ بھنا ہوا گوشت کیونکہ یہاں بکری لاشیء موجود کا ٹکڑیا وصف عارضی ہے جو من وجہ معدوم ہے جو اعتبار معتبر پر موقوف ہے اور فعل غاصب وصف ذاتی ہے جو اس کے ساتھ اس طرح قائم ہے جو کسی معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔

لہذا ہم نے وصف ذاتی کا اعتبار کرتے ہوئے رد قیمت کا فیصلہ کیا اور امام شافعی رحمہ نے وصف عارضی کا اعتبار کرتے ہوئے بکری اور رد ضمان کا فیصلہ کیا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

## فصل فی الترجیح

وَإِذَا قَامَتِ الْمَعَارِضَةُ كَانِ السَّبِيلُ فِيهِ التَّرْجِيحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمُتَمَثِّلِينَ عَلَى الْآخَرِ وَصَفَاحَتِي قَالُوا إِنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتَوَخَّجُ بَقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذَلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا



یترجیح بعض علی البعض بقوة فيه وكذلك صاحب الجراحات لا يترجح علی صاحب جراحة واحدة والذي يقع به الترجيح اربعة الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنی في الحجّة فمهما قوی كان اولی لفضل فی وصف الحجّة علی مثال الاستحسان فی معارضة القیاس والترجیح بقوة ثباته علی الحكم المشهور به كقولنا فی مسح الرأس انه مسح لانه اثبت فی دلالة التخفيف من قولهم انه ركن فی دلالة التكرار فان ارکان الصلوة تمامها بالاکمال دون التكرار فاما أثر المسح فی التخفيف فلا يلزم فی كل ما لا یعقل تطهیرا كالتميم ونحوه والترجیح بكثرۃ الاصول لان فی كثرة الاصول زیادة لزوم الحكم مع الترجیح بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجیح لان العدم لا يتعلق به حکم لكن الحكم اذا تعلّق بوصف شعور عدمه عند عدمه كان اوضح لصحته واذا تناقض ضربا ترجیح كان الزحمان بالذات احق منه بالحال لان الحال قانئة بالذات تابعة له والتبع لا یصلح مبطلاً للاصل وعلى هذا قلنا فی صوم رمضان انه يتادی بنیة قبل انتصاف النهار لانه ركن واحد يتعلق بالعزيمة فاذا وجدت فی البعض دون البعض تعارضاً فرجحنا بالكثرة لانه من باب الوجود ولم نترجّح بالفساد احتیاطاً فی باب العبادات لانه ترجیح بمعنی فی الحال

**ترجیح** یہ فصل ہے ترجیح کے بیان میں اور جب معارضہ واقع ہو جائے تو طریقہ اس میں ترجیح ہے اور ترجیح مراد ہے دو شئوں میں سے ایک کو دوسرے پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینے سے یہاں تک کہ اصولیین نے کہا ہے کہ قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہوگا اور ایسے ہی کتاب اور سنت اور بعض بعض پر راجح ہوگا بعض کے اندر قوت کی وجہ سے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہوگا اور جس کے ذریعہ ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں قوت تاثیر سے ترجیح دینا اس لئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولی ہوگا وصف حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں اور ترجیح واقع ہوتی ہے قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے جیسے ہمارا قول ہے مسح راس میں کہ یہ مسح ہے اس لئے کہ یہ زیادہ لازم ہے تخفیف کی دلالت میں شواہد کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے تکرار کی دلالت میں اس لئے کہ ارکان صلاۃ تمامیت اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے پس بہر حال تخفیف میں مسح کا اثر پس لازم ہے تطہیر غیر معقول میں جیسے تیمم اور اس کے مثل اور ترجیح واقع ہوتی ہے کثرت اصول سے اس لئے کہ کثرت اصول میں حکم کے لزوم کی زیادتی ہے وصف کے ساتھ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ طریقہ وجہ ترجیح میں سے



ضعیف ہے اس لئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوگا پھر حکم معدوم ہو جائے عدم وصف کے وقت تو ہوگا یہ تعلق وصف کی صحت کو واضح کر نیوالا اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ مقدار ہوگا اس رجحان سے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اس لئے کہ حال تو ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کے لئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے رمضان کے روزہ کے بارے میں ہم نے کہا کہ وہ اس نیت سے ادا ہو جائیگا جو نصف النہار سے پہلے ہو اس لئے کہ روزہ رکن واحد جس کا جو از نیت کے ساتھ وابستہ ہے پس جب دن کے بعض میں نیت پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض (مذکور) متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کی وجہ سے ترجیح دی اس لئے کہ یہ (ترجیح بکثرة الاجزاء) باب وجود (ذات) سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی باب عبادت میں احتیاط کی وجہ سے (کیوں نہیں دی؟) اس لئے کہ یہ (ترجیح بالفساد) ایسے معنی کے سبب سے ہے جو کہ وصف عارضی کے درجہ میں ہے۔

## تشریح

مسئلہ السبیل فیہ: ضمیر کا مرجع معارضہ ہے اور بتاویل مذکور ہونے کی وجہ سے مذکر ضمیر استعمال کی گئی۔ مسئلہ ثبات وصف کی تفسیر ہم الزم اور غیر لازم سے مع امثلہ بیان کر چکے ہیں مسئلہ تمامہ بالاکمال دون التکرار: تکرار کے ارکان میں تکرار نہیں ہے بلکہ اکمال ہے جس کو تعدیل ارکان کے نام موسوم کیا جاتا ہے وہی اکمال ہے مسئلہ فی کل ما لا یقتل الخ یہ ایک اشکال مقدار کا جواب ہے کہ جب ڈھیلے سے استخار کیا جائے تو یہ بھی مسح ہے حالانکہ تثلیث مسنون ہے؟ جواب ۱۔ یہاں حقیقی طہارت کا ازار مقصود ہے اور ہمارا موضوع سخن ایسی طہارت سے وابستہ ہے جہاں تطہیر غیر معقول ہے فلا اشکال فیہ۔

مسئلہ والتبع لا یصلح الخ نامی میں یہاں مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وصف ذاتی کو وصف عارضی پر ترجیح ہوتی ہے تو اس کی دلیل بجائے اس کے یوں بیان کرنا چاہئے کہ وصف عارضی موصوف سے جدا ہو جاتا ہے اور وصف ذاتی جدا نہیں ہوتا اور جو جدا نہ ہو وہ جدا ہونے پر راجح ہوتا ہے ورنہ تبعیت میں دونوں وصف برابر ہیں کیونکہ وصف تو اپنے موصوف کے تابع ہوا ہی کرتا ہے۔

قلت: ۱۔ یہ اعتراض توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائم کے قبل سے ہے کیونکہ ذات سے وصف ذاتی کی تفسیر اپنے کی ہے ورنہ مصنفؒ کی مراد ذات سے اجزاء مقومہ ہیں لہذا وصف محض وہی ہوگا جس کو آپ وصف عارضی کہہ رہے ہیں۔

مسئلہ روزہ کو شرعاً غیر متجزی ہونے کی وجہ سے اس کو رکن واحد کہا جاتا ہے عزیمت سے مراد نیت ہے۔



۱۔ باب الوجود میں وجود سے ذات مراد ہے عت بالفساد، میں بار زیادہ ہے۔

## سبق نمبر ۱

باب القیاس سے پہلے ادلہ شرعیہ ثلاثہ کا ذکر گزر چکا ہے اور شروع میں یہ بات بھی بتائی جا چکی تھی کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ مع الاحکام ہے۔ لہذا دلائل سے فراغت کے بعد مصنف احکام پر کلام کریں گے۔

فرماتے ہیں کہ دلائل ثلاثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں ۱۔ احکام مشروعہ و متعلقات احکام مشروعہ، یعنی احکام مشروعہ کی علل و اسباب و شرائط، مصنف کے اسلوب کلام سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس فقط مظہر حکم ہے نہ کہ مثبت حکم۔

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہو گا کہ باب القیاس سے احکام مشروعہ و متعلقات احکام مشروعہ کا کیا جوڑ ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کو باب القیاس میں داخل کر دیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں کے پیچھے نہ جانے کے بعد ہی قیاس ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم اور سبب معلوم کے ساتھ فرع کی جانب متعدی کرنا ہے اور ان تمام اشیاء کا استحضار جمعی ہو سکتا ہے کہ احکام مشروعہ و متعلقات احکام مشروعہ کی معرفت حاصل ہو جائے اسی لئے باب القیاس کے ساتھ ان دونوں کو جوڑ دیا گیا ہے تاکہ طریق تعلیل مضبوط و مستحکم ہونے کے بعد یہ معرفت مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ و وسیلہ بنے لہذا اب یہ اشکال ختم ہو گیا۔ پھر احکام مشروعہ کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔ خالص اللہ کا حق جیسے نماز اور زنا وغیرہ ۲۔ خالص بندہ کا حق جیسے مال غیر غصب کرنا ۳۔ دونوں سے مرکب مگر حق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف ۴۔ دونوں سے مرکب مگر حق عبد غالب جیسے قصاص۔ پھر حقوق اللہ کی آٹھ نوعیں ہیں۔

۱۔ عبادت خالصہ جیسے ایمان باللہ نماز، زکوٰۃ وغیرہ ۲۔ عقوبات کاملہ جیسے حدود وغیرہ ۳۔ عقوبات ناقصہ جن کو اجزیہ بولتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا (وقد بیانہ فی درس السراجی) ۴۔ وہ حقوق جو عبادت و عقوبت کے درمیان مشترک ہوں جیسے کفارات ۵۔ ایسی عبادت جس میں موت کے معنی ہوں جیسے صدقۃ الفطر جس میں کمال اہلیت بھی شرط نہیں ہے۔ ۶۔ ایسی موت جس میں قربت کے معنی ہوں جیسے عشر اور اسی وجہ قربت کی وجہ سے کافر پر ابتدا عشر واجب نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک کافر پر بقار عشر جائز ہے کما حق فی الہدایہ ۷۔ ایسی عقوبت جس میں موت کے معنی ہوں جیسے خراج اسی وجہ سے مسلمان پر ابتدا خراج واجب نہ ہوگا البتہ اس کی بقار جائز ہے ۸۔ حقوق اللہ میں سے انھوں حق وہ ہے جو بذات خود قائم ہے لہذا اس کی ادائیگی بندہ کی جانب سے بطریق عبادت نہ ہوگی



البتہ اس کو بر محل صرف کرنے کی وجہ سے بندہ ماجر ہوگا گو اس صورت میں بندہ کی طرف سے ادا نہیں ہے اگر اس کو ادا من العبد پر محمول کر لیا جاتا تو مؤدین پر اس حق کا صرف کرنا جائز نہ ہوگا جیسے صرف زکوٰۃ علی المالاک جائز نہیں ہے اور اسی وجہ سے (عدم ادا کی وجہ سے) یہ ادساخ الناس میں سے بھی شمار ہوگا اس لئے بنو ہاشم پر اس کا صرف کرنا جائز ہوگا اس کی مثال مال غنیمت ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو

**فصل** ثمر جملة ما ثبت بالبحر القمرد كرها سابقا على باب القياس شيئا من الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فالواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف وما اجتمع فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة كالايان والصلوة والزكاة ونحوها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة ونسبها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث باقتل وحقوق دائمة بين الامر بين وهي الكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى القرية وهو العشر ولهذا لا يبتدئ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدئ على المسلم وجاز البقاء عليه وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن فان حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حق فصار المصاب به له كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منته منه فلم يكن خالا لمنا اذا و طاعة له بل هو حق استبقاء لنفسه فتولى السلطان اخذها وقسمتها ولهذا اجوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين بخلاف الزكاة والصدقات وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لعير من ادساخ الناس واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصي

**ترجمہ** یہ فصل ہے پھر وہ تمام چیزیں جو ان حج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے ہو چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد تو ہم ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا تاکہ یہ قیاس تک رسائی کا وسیلہ ہو جائیں طریق تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد بہر حال احکام پس وہ چار قسم پر ہیں خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق اور خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں

حق جمع ہوں اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اس میں بندہ کا حق غالب ہو جیسے قصاص اور امانۃ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ انواع ہیں خالص عبادت

جیسے ایمان اور یمسا ز اور زکوٰۃ اور ان کے مثل اور کامل عقوبات جیسے حدود اور عقوبات قاصرہ اور ہم ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور ایسے حقوق جو دونوں اہروں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنی ہوں یہاں تک کہ اس کے لئے کامل اہلیت شرط نہیں ہے پس یہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنی ہیں ۔

اور مسلمان پر اس کی بقا و جائز ہے اور اٹھواں الیہا حق ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معاون اور غلام کا محسوس ہے تو یہ الیہا حق کے لئے بالذات واجب ہے اس بنا پر کہ حماد افضہ کا حق ہے تو

اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی کل کا کل اس کا حق ہو گا لیکن اللہ تعالیٰ نے مجھے بطریق تفضل و احسان

تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے تو بادشاہ (جو اس کا نائب ہے) اس کے لینے اور بٹوارہ کا متولی

ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے جا کر فرار دیدیا اس کے صرف کرنے کو ان لوگوں پر جو عامین میں سے ہیں۔  
 کے مستحق ہوئے تھے بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس حلال ہے بنو ہاشم کے لئے اس لئے کہ خمس

۱۔ جملہ مبتدأ اور شمایان خبر ہے ۲۔ ما يتعلق به الاحکام سے مراد احکام وضعی ہیں یعنی اس تحقیق مذکور کے مطابق اور ساج ناس میں سے ہمیں ہوا اور بہر حال حقوق العباد کو وہ بے شمار ہیں۔

سبب و شرطیت کی وجہ سے حکم لگانا ۲ احکام حکم کی جمع ہے اور حکم کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے ۱ حاکم، یعنی اللہ تعالیٰ کیونکہ حاکم وہی ہے ۲ محکوم علیہ یعنی مکلف ۳ محکوم رہنمائی مکلف

کافعل میں حتیٰ لایشرط لہا کمال الالہیۃ الخ کمال الہیت سے مراد عقل و بلوغ ہے کیونکہ کمال الہیت عبادت محمد میں شرط ہے اور اس کا سبب و خوب اس سے سبب و خوب کا اس ہونا اس بات سردال میں

کہ اس میں موت کے معنی میں مثل نفقہ کے ۔

کہ جیسے بچوں پر دیگر عبادات واجب نہیں ہیں ایسے ہی صدقہ فطر بھی واجب نہیں ہے یہ خالص

بندوں کے کسی بے شمار ہیں مثلاً سحابی دیت، بدل ملک یا سبھوب اور ملک یا اور من اور ملک طلاق اور ملک نکاح وغیرہ۔

سبق نمبر ۷۲

متعلقات احکام مشروعہ میں اور وہ چار میں اس سبب آئے

[illegible]



۱ شرط کے علامت -

پھر سبب کی تین قسمیں ہیں ۱ سبب حقیقی ۲ مجازی ۳ علت العلت، پھر یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ وقت اور شہر اور بیت اللہ کو سبب معلوۃ و صوم و حج قرار دینا بطور سبب مجازی کے ہے نہ کہ سبب حقیقی کے طریقہ پر اس کے بعد سبب حقیقی کی تعریف ملاحظہ ہو -

سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مگر وجوب اور وجود اس کی جانب منسوب نہ ہو اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرح علت کے معانی کا تصور ہو لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایسی ایک علت ہونی چاہئے کہ جو سبب کی جانب منسوب نہ ہو اس کی مثال کسی شخص کا دوسرے کے مال پر دلات و رہنمائی کرنا ہے جس سے بدول چوری کرے یا قتل کر دے تو یہاں فعل دال سبب حقیقی ہے جس سے سرتقہ و قتل کا تحقق ضروری نہیں ہے البتہ یہ سبب موصل فی الجملہ ضرور ہے علت کا شاہد بھی اس کے اندر نہیں ہے اور سبب و حکم کے درمیان ایک علت ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ علت فاعل مختار کا فعل ہے اور یہ علت دال کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ دلات سبب حقیقی ہوا جس کا حکم یہ ہے کہ دال پر ضمان نہیں ہے البتہ محرم دال پر جزاء واجب ہے کیونکہ مالزم سے انحراف ہے -

اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کی جانب منسوب ہو تو ایسے سبب کو سبب فیہ معنی علت یعنی علت العلت کہتے ہیں جیسے جانور کو ہنکا کر لے جانے سے کوئی آدمی تلف ہو جائے تو قود و سوق سبب ہے اور جانور کا روندنا علت ہے اور اس کا ہلاک ہونا حکم ہے تو یہاں حکم (ہلاکت) اور سبب (قود و سوق) کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا روندنا اور یہ علت سبب (سائق و قائد) کی طرف منسوب ہے تو یہ ایسا سبب ہے جس کو علت العلت کہتے ہیں جس کا حکم یہ ہے کہ علت پر تو کوئی ضمان عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں ہے اب رہا سبب مذکور تو اس میں ضمان کے باب میں تفصیل ہے - کیونکہ یہاں دو صورتیں ہیں ۱ ضمان محل ۲ ضمان مباشرت تو اول کا ضمان علت العلت ہونے کی وجہ سے سبب پر واجب ہے مگر مباشرت کا کوئی ضمان اس پر واجب نہیں ہے -

۲ وجہ ہے کہ دیت وغیرہ تو سائق و قائد پر واجب ہے لیکن اگر سبب مقتول کا بیٹا ہو تو چونکہ یہ علت نہیں ہے اس لئے اس کو میراث سے محروم نہیں رکھا جائیگا بلکہ اس کو باپ کے ترکہ کا وارث بنایا جائیگا - پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب سبب کی تعریف وہ ہے جو اپنے کی ہے تو سبب کی یہ تعریف یحییٰ ہائے (جو کفارہ کا سبب ہے) اور تعلیق طلاق و عناق پر جو حنث کا سبب قرار دیا گیا ہے صادق نہیں آتی کیونکہ یحییٰ سبب لزوم کفارہ نہیں اس لئے کہ مقصد یحییٰ کفارہ نہیں ہے بلکہ برے اور ایسے ہی مقصد تعلیق نزول جزاء نہیں بلکہ تنبیہ ہے تو یہ سبب مفضی الی الحکم کہاں ہوا تو پھر یہ سبب کیسے ہے ؟ -



تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان کو مجازاً سبب کہہ دیا گیا ہے کیونکہ اگرچہ یہ مفہمی الی الحكم نہیں ہیں مگر لبا وفاقاً باعتبار مایؤل الہ کے مفہمی الی الحكم ہو جاتے ہیں اور اعتبار مایؤل الیہ علاقہ مجاز ہے لہذا یہ سبب حقیقی نہیں بلکہ مجازی سبب ہے فلا اشکال فیہ ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

واما القسم الثانی فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة اما السبب الحقیقی فما یكون طریقاً الی الحكم من غیر ان یضاف الیہ وجوب ولا وجود ولا یعقل فیہ معانی العلل لکن یتخلل بینہ وبين الحكم علة لا تضاف الی السبب وذلک مثل دلالة السارق علی مال النسان لیسرقہ فان اضيفت الی السبب صار للسبب حکم العلة وذلک مثل قود الدابة وسوقها هو سبب لما یتلف بها لکن فیہ معنی العلة فاما الیمین باللہ تعالیٰ فسمی سبباً للکفارة مجازاً وذلک تعلیق الطلاق والعقاق بالشرط لان ادنی درجات السبب ان یكون طریقاً والیمین تعقد للبر وذلک قط لا یكون طریقاً للکفارة ولا للجزاء لکن یحتمل ان یؤل الیہ فسمی سبباً مجازاً وهذا عندنا

**ترجمہ** اور بہر حال قسم ثانی پس وہ چار ہیں سبب اور علت اور شرط اور علامت بہر حال سبب حقیقی پس وہ ہے جو حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ اس کی جانب وجوب اور وجود مضاف ہو اور سبب کے اندر علل کے معنی غیر مقصور ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہ ہو اور سبب حقیقی جیسے چور کی رہنمائی کر دینا کسی انسان کے مال پر تاکہ وہ اس کو چرائے پس اگر علت کی اضافت سبب کی طرف ہو تو سبب کے لئے علت کا حکم ہو گا اور یہ جیسے چوپایہ کھینچنا اور مانگنا یہ سبب اس کا جو کہ اس کے ذریعہ تلف ہو جائے لیکن یہ ایسا سبب ہے جس میں علت کے معنی ہیں ۔

بہر حال اللہ کی قسم کھانا پس اس کا نام رکھا گیا وجوب کفارہ کا سبب مجازاً اور ایسے ہی (مجازاً) نام رکھا گیا طلاق اور عقاق کو شرط پر معلق کرنے کا اس لئے کہ سبب کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو ۔

اور ہمیں پوری کی کرنے کے لئے کھاتی جاتی ہے اور پورا کرنا ہرگز نہ کفارہ تک موصل ہے (ہمیں بالشر میں) اور نہ جزیرہ تک (تعلیق میں) لیکن یہ (ہمیں و تعلیق میں سے ہر ایک) احتمال رکھتا ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے ۔ تو ان میں سے ہر ایک کا نام بطور مجاز کے سبب رکھ دیا گیا ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے ۔

تشریح

۱۔ متعلق شئی داخل شئی ہے یا نہیں اگر ہے تو وہ رکن ہے اور اگر نہیں تو دیکھا جائے کہ وہ شئی میں موثر ہے یا نہیں اگر موثر ہو تو وہ علت ہے اور اگر وہ صرف موصل فی الجملہ ہو تو وہ سبب ہے اور اگر موصل نہ ہو لیکن اس پر شئی موقوف ہو تو وہ شرط ہے ورنہ علامت ہے۔  
 ۲۔ طریق الی الکلم: اسے علامت سے احتراز ہے اور سبب مجازی سے احتراز ہے اور وجوب سے علت اور وجود سے شرط سے احتراز ہے۔  
 ۳۔ اگر کسی نے کسی شخص کی بادشاہ سے شکایت کی جس کی وجہ سے بادشاہ نے اس پر ناحق تاوان لازم کر دیا تو مفتی بقول کے مطابق بقول متاخرین اس شاکی پر ضمان واجب ہوگا۔

## سبق نمبر ۳

یہاں اصل مسئلہ سے پیشتر کچھ اصول و قواعد اور تشریح ضروری ہے۔ اصول ۱۔ ماقبل میں ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف گزر چکا ہے کہ تعلیق عند الاعناف مانع انعقاد سبب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وجود شرط کے زمانہ تک مانع حکم ہے انعقاد سے مانع نہیں ہے اس بات کو بالفاظ دیگر ایسے سمجھنا چاہئے کہ ہمیں باللہ اور تعلیق بالشرط ہمارے نزدیک سبب کی قسم ثالث میں داخل ہے یعنی سبب مجازی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سبب حقیقی کی قسم ثانی یعنی سبب فیہ معنی علت (یعنی علت العلل) کی فہرست میں داخل ہے۔ پھر ہمارے اور امام زفر رحمہ اللہ کے درمیان یہاں تک تو اتفاق ہے کہ ہمیں اور تعلیق سبب مجازی ہے نہ کہ علت العلل، البتہ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے تو امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سبب محض ہے اور ہم نے کہا کہ ایسا سبب مجازی ہے جس میں حقیقت کی آمیزش و سنابہ ہے اس اختلاف فی الاصول کی بنیاد پر اختلاف احکام کا ثمرہ بھی ظاہر ہو گیا۔  
 مسئلہ ۱۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قبل الحث ادائیگی کفارہ جائز ہے اس لئے کہ سبب کے بعد حکم کی ادائیگی درست ہے اور ہمیں کو انہوں نے سبب قرار دیا ہے اور ہمارے نزدیک ال کو سبب کہا مجازاً ہے اس لئے اگر کفارہ ادا کیا جائے تو چونکہ قبل الحث اور قبل انعقاد سبب ہے اس لئے کفارہ ادا ہوگا۔

ہمارے اور امام زفر رحمہ اللہ کے اختلاف کا ثمرہ سمجھنے کے لئے کچھ اصول سمجھ لیا جائے۔  
 اصول ۱۔ اگر کوئی شئی کسی شئی کے لئے موضوع ہوا اور پھر اس موضوع لہ کے فوات سے کوئی شئی ثالث لازم آتی ہو تو اس شئی ثالث کو شبہ الوجود کا درجہ فوات شئی ثانی سے پہلے ہی دیدیا جائے گا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہ شئی ثالث جو فوات شئی ثانی سے لازم آتی ہے اس وقت جو اس کا حکم و درجہ ہوگا وہ چونکہ فوات شئی ثانی





کے بعد سامنے آنے والا ہے۔ تو فوات ثانی سے پہلے ہی بر بنار شبہ وجود وجود کا درجہ دیدیا جائے گا مثال اس کی یہ ہے کہ غاصب پر منسوب کی بقار کے وقت عین منسوب کا رد واجب ہے اور ہلاکت و فوات منسوب کے بعد قیمت منسوب واجب ہے تو اصول مذکورہ کے مطابق ہلاکت منسوب سے پیشتر ہی جو شبہ احتمال مالا وجوب قیمت کا ہے لہذا پہلے ہی احکام قیمت کا نفاذ بر بنار شبہ وجود جائز و مشروع ہے اسی وجہ سے بقار منسوب کی صورت میں کفالت قیمت، قیمت کے عوض رہیں، اور ابرار عن الیقۃ جائز ہے۔

اصول ۲: تاثر سبب حقیقی کے لئے محل درکار ہے اور سبب مجازی کے لئے فی الحال محل کی ضرورت نہیں بلکہ ذمہ حالف اس کے واسطے کافی ہے البتہ جب اس سے سبب کا انعقاد ہوگا اس وقت محل کی ضرورت ہے البتہ علت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے وجود سے قبل محل کا وجود نہ ہو سکے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ امام زفر فرج کے نزدیک سبب و تعلیق سبب محض ہے جس میں فی الحال محل سے کوئی تعلق نہیں البتہ محل سے تعلق ہوگا انعقاد سبب کے بعد لہذا اگر بعد تعلیق کے تنجیز تعلیقات مثلاً شکر دی اور پھر بعد صلہ وہ اس کی زوجیت میں آگئی اور پھر شرط دخول دار پائی گئی تو امام زفر فرج کے نزدیک طلاق معلق واقع ہوگی اس لئے کہ محل اپنے وقت پر موجود ہے ہم نے کہا کہ یہ ایسا سبب ہے جس کے اندر شائبہ حقیقت ہے اصول مذکور کے مطابق۔

اور مشابہت کا اثر صرف محل کے ساتھ متعلق ہونے میں ظاہر ہوگا اور جب محل سبب حقیقی محل سے اس کا فی الفور تعلق ہوگا مگر ابھی سبب موجود نہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ متعلق محل بنجائیکا یہ فائدہ و اثر ہوگا کہ بعد فوات محل تعلیق مذکور باطل ہو جائے گی۔

اور جب ایک مرتبہ ثابت ہونے کے بعد محل فوت ہو گیا تو اس کے بعد اثبات سے فوت شدہ تعلق معرض وجود میں نہیں آئیگا لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ تنجیز مبطل تعلیق ہے ہمارے نزدیک مگر امام زفر فرج کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوئی، اور طلاق واقع ہونے کا حکم انہوں نے صادر فرمایا۔ اور وہ اس صورت کو اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے ان نکحتھا فان طالق، کہ ایسی صورت میں بعد نکاح طلاق واقع ہوگی کیونکہ فی الفور اس کا محل سے کوئی تعلق نہیں ہے تو صورت مذکورہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

اس کا ہم نے یہ جواب دیا کہ کیا آپ سبب کو علت پر قیاس کرنا چاہتے ہیں، آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس میں نکاح علت ملک ہے جو شرط وقوع طلاق ہے اور علت کے اندر محل قبل الحکم نہیں ہوتا لہذا اس مسئلہ کو مسئلہ مجوٹ عنہا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئی ہیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والشافع جملہ سبباً ہو فی معنی العلۃ وعندنا لہذا المجاز شبہۃ الحقیقۃ حکماً خلا فالزور  
و یتبین ذلک فی مسئلۃ التجویز ہل یبطل التعلیق فعندنا یبطل لان الیمین شرعت للبر  
فلو یصح بدہ من ان یمید البر مضموناً بالجزاء واذا صار البر مضموناً بالجزاء صار لہا مضمون بہ  
البر للحال شبہۃ الوجوب کالمقصوب مضمون بقیۃ فیکون للنصب حال قیام العین شبہۃ  
ایجاب القیمۃ واذا کان کذلک لم یتق الشبہۃ الا فی محلہ کالحقیقۃ لا تستغنی عن المحل  
فاذا فات المحل بطل بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فانہ یعم فی مطلقۃ الثلاث وان عدہ  
المحل لان ذلک الشرط فی حکم العیال فصار ذلک معارضاً لہذا الشبہۃ السابقۃ علیہ

**ترجمہ** اور امام شافعی نے اس کو (یمین و تعلیق مذکور کو) ایسا سبب قرار دیا ہے جو معنی میں علت  
کے ہے (یعنی علت العلۃ) اور ہمارے نزدیک اس مجاز کے لئے حقیقت کے ساتھ  
مشابہت ہے بحیثیت حکم کے امام زفر فرم کا اختلاف ہے اور ظاہر ہو گا یہ اختلاف (یعنی اس کا ثمرہ) تجیز کے  
مسئلہ میں کہ کیا یہ تعلیق کو باطل کرے گی؟

تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی اس لئے کہ یمین بر (قسم پوری کرنے) کے لئے مشروع ہے تو  
یہ ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزاء نبجائے (یعنی فوات بر سے کفارہ و جزا واجب ہو جائے) اور  
جبکہ فوات بر مضمون بالجزاء ہو گیا تو (اصول مذکورہ کی وجہ سے) ہو جائیگا فی الحال وجود و ثبوت کا شبہ  
اس چیز کے لئے جس کی وجہ سے فوات بر ضمان کا باعث بنا ہے (یعنی فوات بر سے پہلے تعلیق کو اس کے  
شبہ وجود کا درجہ حاصل ہو جائیگا) جیسے مقصوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے (بعد فوات مقصوب  
کے) تو نفس غصب کیلئے مقصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جبکہ بات ایسے  
ہی ہے تو مشابہت باقی نہیں رہے گی مگر سبب کے محل میں مثل حقیقت کے جو محل سے مستغنی نہیں ہوتی  
تو جب محل ہی فوت ہو گیا (تجزی ثلاث کی وجہ سے) تو تعلیق بھی باطل ہو گئی بخلاف طلاق کو معلق کرنے کے  
بلکہ پریس یہ تعلیق مطلق ثلاث کے حق میں درست ہے اگرچہ محل معدوم ہو گیا ہو اس لئے کہ یہ شرط  
(یعنی نکاح) علل کے حکم میں ہے تو یہ تعلیق بالشرط فی حکم العیال اس مشابہت کے معارض و خلاف ہوگی  
جو قبل تحقق شرط موجود ہے۔

**تشریح** حکماً ایہاں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں تعارض پایا جا رہا ہے کیونکہ ماقبل  
میں کہا گیا تھا کہ اس کو مجازاً سبب کہتے ہیں اور یہاں کہا گیا ہے کہ اس کے لئے حقیقت  
کی جہت ہے تو اس کا جواب دیا جائیگا کہ پہلی بات ذات پر نظر کرتے ہوئے تھی اور دوسری بات  
بالنظر الی حکم ہے یعنی معلق کا حکم سبب حقیقی کا حکم ہے احتیاج الی المحل کے اعتبار سے جیسے سبب حقیقی



محتاج الی المل ہے ایسے ہی معلق بھی محتاج الی المل ہے اور حکم مضمون علی التمییز ہے ۲۔ برصوف علیہ کی تحقیق ہے خواہ عمل ہو یا ترک، پس ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجواز بنجائے یعنی فوات بر سے جزاء لازم ہو جاتی ہے اور جب فوات بر مضمون بالجواز بن گیا تو فوات بر جس کی وجہ سے مضمون بالجواز بنا ہے اس کے لئے فی الحال ایجاب جزاء کا شبہ ہے۔

۳۔ لہذا مضمون بہ: ضمیر کا مرجع موصولہ ہے اور بار برائے سببیت ہے اور بر مضمون کا ماعل ہے اور لہاں میں لام بمعنی فی ہے اور وجوب بمعنی ایجاب ہے یعنی فی الحال فوات بر سے پہلے ہی طلاق وعتاق کے لئے موت کا سبب موجود ہے اور جو اس درجہ میں آجائے وہ تنجیز سے باطل ہو جائے گی۔

۴۔ کالحققۃ: جس طرح حقیق سبب محل سے مستغنی نہیں ہوتا وہ سبب مجازی جو سبب حقیقی کے حکم میں ہو گا وہ بھی محل کا محتاج ہو گا۔ ۵۔ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک: یہ امام زفر کے قیاس کا جواب ہے ابہوں نے کہا کہ یہاں بھی تعلیق بقار محل کا محتاج نہیں ہے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تو قیاس مع الفارق ہے۔ ۶۔ فصار ذلک الخ یعنی شرط کا علل کے حکم میں ہونا اس مشا، بحسب حقیقی کے معارض ہے جو اس تحقیق شرط پر مقدم ہے اس لئے کہ علت میں محل کا عدم ضروری ہے بلکہ بغیر محل کے تعلیق درست ہے اور مسئلہ معوضہ میں محل درکار ہے اور وہ موجود ہے، فلا یصح القیاس۔

**سبق نمبر ۷**  
یہاں سے علت کا بیان ہے، اصطلاح شریعت میں علت وہ ہے جس کی طرف وجوب حکم کی اضافت ابتداء ہو بخلاف سبب اور علامت اور شرط کے۔ پھر علت کی سات قسمیں ہیں کیونکہ علل شرعیہ میں درحقیقت کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ۱۔ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی یہ علت کسی خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور ثبوت حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو ۲۔ معنوی اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے ۳۔ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ ہی بلا تغیر حکم ثابت ہو تو جس علت میں یہ اوصاف ثلاثہ ثابت ہوں تو اس کو علت کاملہ کہا جاتا ہے اور بقیہ علل کو علل ناقصہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال علت کی کل سات قسمیں ہیں ۱۔ اسم اور معنی اور حکم ہر اعتبار سے علت ہو یعنی علت کاملہ جیسے یح سے ثبوت ملک اور نکاح سے حلت اور قتل عمد سے قصاص ثابت ہوتا ہے لہذا مذکورہ تینوں مثالوں میں علت علت کاملہ ہے۔ ۲۔ فقط اسما علت ہو ۳۔ فقط معنی علت ہو ۴۔ فقط حکما علت ہو ۵۔ اسما و معنی علت ہو ۶۔ اسما و حکما علت ہو ۷۔ معنی و حکما علت ہو۔

یہ سات قسمیں ہو گئیں جن کی تفصیل حسب ضرورت اپنے اپنے مقام پر آتی رہے گی۔ پھر یہ بات



بھی ذہنی نشیں رہنی چاہئے کہ علت کا مفعول کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی اس کی مثال بالکل ایسی ہے جسے کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے اسی پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے معتزلہ استطاعت کو قبل الفعل اور مع الفعل مانتے ہیں، استطاعت وہ عرض ہے جو علتِ افعال ہے جس کو اللہ تعالیٰ حیوان کے اندر پیدا فرمادیتا ہے جس سے حیوان اپنے افعال اختیار یہ کرتا ہے البتہ آلات و اسباب کی سلامتی اس سے مقدم ہے تو جب اس کا عرض ہونا ثابت ہو گیا اور اعراض کی بقا و محال ہے لہذا اگر اس کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت کے لازم آئیگا حالانکہ یہ خلاف اصول ہے البتہ معتزلہ کی جانب سے جو تکلیف والا لفظ کا اعتراض وارد ہوتا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مدار تکلیف صحتِ آلات ہے لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

معلوم ہوا کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ایسے ہی علتِ حقیقیہ بھی مع الفعل ہوتی ہے اگر بیع ہو گئی لیکن اس کے حکم کے ثبوت میں تاخیر ہو جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں تو یہ بیع علتِ ناقصہ ہو گئی یعنی یہ بیع اسم و معنی کے اعتبار سے تو علت ہے لیکن حکم کے اعتبار سے علت نہیں۔

بہر حال بیع پھر بھی علت ہے سبب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع (خیار و حتی مالک) زائل ہو جاتا ہے تو بیع اول وقت ہما سے ثابت ہوتا ہے، اور اس عرصہ میں اگر بیع میں کچھ اضافہ ہو گیا ہو وہ زائد و منافع بھی مشتری کے ہوتے ہیں ورنہ اگر بیع کو سبب قرار دیا جاتا تو ثبوتِ ملک بعد از الزام و مانع شروع سے نہ ہوتا اور زائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

اور جس طرح بیع موقوف وغیرہ اسما و معنی مانتے ہیں نہ کہ علما اجارہ کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ وہ اسما و معنی تو علت ہے مگر علما نہیں ہے اسما و علت ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ اجارہ ملکِ منافع کے لئے موضوع ہے اور حکم بھی اسی کی طرف مضاف ہوتا ہے اور معنی اس لئے کہ اجارہ ملکِ منافع کے اندر موثر ہے یہی وجہ ہے کہ قبل العمل اجرت کی ادائیگی جائز ہے لیکن علما علت نہیں کیونکہ حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہے اور ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ منافع فی الحال معدوم ہیں آہستہ آہستہ مدت تک پائے جاتے ہیں۔ بہر حال اجارہ کے اسما و معنی علت ہونے کی وجہ سے اجرت کی تعمیل قبل الوجوب جائز ہے جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی حوالانِ حول سے پہلے جائز ہے، لیکن اجارہ اور بیعان مذکور ان میں کچھ فرق ہے اگرچہ علت اسما و معنی ہونے میں دونوں برابر ہیں لیکن اس علت کو شبہیہ اسباب قرار دیا جائیگا کیونکہ اس میں مستقبل کی طرف اضافت کے معنی ہیں اس وجہ سے عقدِ اجارہ کا حکم وقت عقد کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ جیسے کوئی قدر آج تک ہذہ الدار من غیر شعبان کہے تو اجارہ شعبان سے ہوگا نہ کہ اس سے پہلے سے۔ اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو کسی وقت کی جانب مضاف ہو اس کو بھی اسما و معنی علت کہا جائے گا۔ نہ کہ حکما۔ لیکن اس کو شبہیہ اسباب کے قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے انتہی طاق غذا وغیرہ۔

قاعدہ ۱۷ :- علت کی سبب کے ساتھ مشابہت کا مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ ہو اور وجوہ علت کے زمانہ تک حکم کا استناد نہ ہو جیسے آج تک ہذہ الدار من غیرۃ رمضان۔ تو



اجارہ رمضان سے ثابت ہوگا نہ تکلم کے وقت سے بخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے کیونکہ ان دونوں کے اندر ملکیت عقد کے وقت سے ثابت ہوگی۔ ہمارے ہرے مشتری تمام زوائد کا مالک ہو جائیگا تو گویا یہاں علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ متخلل ہوا بھی نہیں ہے۔ غلامہ کلام یہ ہے کہ جو چیز مفعی الی الحکم ہو تو اگر ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو تو اس کو علت کہتے ہیں یعنی یہ علت حقیقیہ ہے اور اگر درمیان میں واسطہ ہو تو اگر وہ واسطہ خود علت مستقلہ ہو تو اول چیز سبب محض قرار دی جائیگی اور اگر علت مستقلہ نہیں ہے تو اس کو علت شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ وَجُوبُ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً وَذَلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمَلِكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحَلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقَصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيقَةِ تَقْدِمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اقْتِرَانُهُمَا مَعًا وَذَلِكَ كَالِاسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا فَإِذَا تَرَخَى الْحُكْمُ لِمَا لَمْ يَكُنْ فِي الْبَيْعِ الْمَوْقُوفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى لِحُكْمًا وَدَلَالَةً كَوْنِ عِلَّةٍ لَا سَبَبًا انْهِيَ الْبَايَعُ إِذَا زَالَ وَجِبَ الْحُكْمُ مِنْ الْأَصْلِ حَتَّى لَا يَسْتَحِقَّ الْمَشْتَرِي بَزْوَادًا وَكَذَلِكَ عَقْدُ الْإِجَارَةِ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى لِحُكْمًا وَلِهَذَا صَحَّ تَعْجِيلُ الْإِجَارَةِ لَكِنَّهُ لَيْشَبُّ إِلَّا سَبَابَ لِمَا فِيهِ مِنْ مَعْنَى الْإِضَافَةِ حَتَّى لَا يَسْتَنْدَ حُكْمُهُ وَكَذَلِكَ كُلُّ إِيجَابٍ مُضَافٍ إِلَى وَقْتٍ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى لِحُكْمًا لَكِنَّهُ لَيْشَبُّ إِلَّا سَبَابَ

**ترجمہ** بہر حال علت پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی جانب ابتداء (براہ راست) وجوب حکم مضاف ہو اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور علت کے لئے نکاح ہے اور قصاص کے لئے قتل ہے اور علت حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ (ان دونوں کا اقتران) استطاعت کے مثل ہے جو ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ ہوتی ہے پس جب حکم کسی مانع کی وجہ سے مؤخر ہو گیا جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں تو یہ علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اس کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کا حکم اول امر سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری بیع مع اس کے زوائد کے مستحق ہوگا اور ایسے ہی عقد اجارہ علت ہے اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اسی وجہ سے (اس کے اسم و معنی علت ہونے کی وجہ سے) اجرت کی تعمیل درست ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے جو ہر اس کے کہ اس میں (عقد اجارہ میں) مستقبل کی جانب اضافت کے معنی ہیں یہاں تک کہ عقد اجارہ کا حکم وجود علت کی جانب مستند نہ ہوگا اور ایسے ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

**تشریح** ۱۔ ابتداء، براہ راست یہ سبب اور علامت اور علت سے احتراز ہے اس لئے کہ

ان میں بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ۲۔ علت کی اقسام سب سے تقریر میں مذکور ہیں، اور عبارت میں علت حقیقہ سے مراد علت کاملہ ہے جس میں اوصاف ثلاثہ کا اجتماع ہو جائے۔ ۳۔ علت کا معلول پر جو تقدم ہے یہ تقدم ذاتی ہے نہ کہ زمانی (وقد بینا فی الکلام المنظم) ۴۔ جو علت شبیہ سبب ہوگی وہاں علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہوگا جس میں حکم نہ ہوگا اور علت حقیقہ کے اندر حکم کا استناد وجود علت کے وقت ضروری ہوگا۔ ۵۔ عقد اجارہ بیعان مذکور ان کے مثل تو ہے مگر اتنا فرق ہے کہ علت اجارہ شبیہ سبب ہے اور بیعان مذکور ان فقط علت ہیں (کامرا) ۶۔ ایجاب مضاف سے مراد انت طالق غذا کے مثل ہے، یہ بھی شبیہ سبب ہے کیونکہ علت اور حکم کے درمیان خالی زمانہ ہے جس کی جانب حکم کا استناد نہیں ہے۔

## سبق نمبر ۵

جس طرح عقد اجارہ اسما ومعنی علت ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہے جس طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو وہ بھی اسما ومعنی علت ہوتا ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہوتی ہے۔ اسی طرح اولیٰ حول میں لصاب زکوٰۃ بھی اسما ومعنی علت ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہے یعنی لصاب اسما ومعنی علت ہے حکماً نہیں ہے۔ اسما تو اس لئے علت ہے کہ یہ لصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں لصاب کی تاثیر بھی مسلم ہے البتہ یہ حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ فی الحال زکوٰۃ کا وجوب ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ابھی علت ناقضہ ہے تو اس کے علت کاملہ بننے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر مضت غار بھی موجود ہو اور وصف غار کے عدم وجود تک وجوب مؤخر رہے

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے لصاب کو علت شبیہ اسباب قرار دیا ہے نہ کہ علت محض اسما ومعنی لا حکماً اس کی کیا وجہ ہے؟

تو مصنفؒ نے اس کا جواب سمجھانے کے لئے اولاً دو اصول پیش فرمائے ہیں ۱۔ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ اس شئی کا پایا جانا علت کی وجہ سے نہ ہو تو اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر واسطہ علت کی پیداوار ہو جیسے تیر کا مرئی الیہ میں گھسنا اور زخمی کر دینا رمی کی وجہ سے ہے تو اس کو علت شبیہ سبب قرار نہیں دیا جائے گا ۲۔ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ وہ خود علت مستقل نہ ہو بلکہ شبیہ علل ہو تو اول شئی کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر وہی چیز علت مستقل بن گئی ہو تو اول کو سبب محض قرار دیا جائے گا (کامرا) اس کے بعد سوال سنئے۔

سوال ۱۔ جب بات یوں ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا تو لصاب کو سبب کیوں نہیں قرار دیا گیا مناسب تھا کہ لصاب کو سبب فی العلة (علت العلت) قرار دیا جاتا برعکس کیوں ہو گیا؟

جواب ۱۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم وجوب وصف غیر مستقل کے وجود تک مؤخر ہے اور وہ غار



ہے تو اس نصاب کو علل کے مشابہ قرار دیا گیا کیونکہ نماز اگر مستقل ہونا تو پھر اصول مذکور کے مطابق نصاب سبب محض بنتا۔ توجہ نماز مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب سبب حقیقی نہیں بن سکتا بلکہ اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ اور اس مشابہت کو قوت بھی حاصل ہے اس لئے کہ نصاب اصل اور نماز وصف ہے لہذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے نصاب کو علت قرار دینا نہ کہ سبب۔

امام شافعی رحمہ اللہ نصاب کو قبل حولان حول علت کا ملہ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اس کو علت شبیہ سبب قرار نہ دے کر فوراً وجوب زکوٰۃ کے قائل ہوئے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ حول ایک دوسرا وصف ہے جو صاحب مال کی سہولت کی غرض سے مشروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولان حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حولان حول سے پہلے نصاب علت ہی نہیں ہے اسی وجہ سے وہ تعجیل زکوٰۃ کے نہ وجوہاً قائل ہیں اور نہ جوازاً۔

لیکن احناف کے اصول مذکورہ کے مطابق جب کہ نصاب اسما ومعنی علت ہے تعجیل زکوٰۃ جائز ہے اور نصاب کے حکماً علت نہ ہونے کی وجہ سے اور اس علت کے شبیہ سبب ہونے کی وجہ سے وجوب کا تحقق ابھی نہ ہوگا بلکہ حولان حول کے بعد ہوگا، اور جیسے نصاب وجوب زکوٰۃ کی اسما ومعنی علت ہے اسی طرح مرض الموت کا علم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ اس مرض الموت کا موت سے اتصال ہو جائے تو چونکہ یہاں حکم کا توقف امیر آخر پر ہے اس لئے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا ورنہ درحقیقت مرض الموت علت ہے سبب نہیں (یہ مراد نہیں کہ یہ علت حقیقیہ ہے) بلکہ اس کی مشابہت بالعلل یعنی اس کا علت ہونا نصاب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب کا علم جس نماز پر موقوف ہوتا ہے وہ نماز نصاب سے حاصل نہیں بلکہ نماز حقیقی سننارت کی وجہ سے مال بڑھنے اور جانور کو کھلانے پلانے اور چرانے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور نماز حکی لوگوں کی رغبتوں کی کثرت اور بھاؤ و نرخ کی آٹ پھیر سے حاصل ہوتا ہے۔

اور یہاں وہ امر مؤخر یعنی اس کی موت مرض الموت کی وجہ سے ہے اس لئے مرض الموت کے علت ہونے کی صورت نصاب سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح شرار قریب بھی بواسطہ ملک عتق کی علت ہے اور ایسی علت ہے جو شبیہ سبب ہے جیسے رمی، کہ اصابت فی البدن بعد رمی ہوگا سترک سہم اور اس کا فضا میں جانا اور رمی الیہ کے بدن میں گھسنا یہ سب رمی کے بعد ظہور میں آئے گا لہذا اس کو حکماً علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ نیز شرار قریب پر علت العتق کی تعریف بھی صادق آتی ہے جیسے رمی پر کہ اس کو علت شبیہ سبب بھی قرار دیا جاسکتا ہے اور علت العتق بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

و كذلك نصاب الزکوٰۃ فی اول الحول علت اسما لانہ وضع له ومعنی لکون مؤثرا فی حکمہ لان الغناء یوجب المواساة لکنہ جعل علت بصفة النماء فلما تراخی حکمہ

اشبہ الاسباب الا ترى انه انما ترخصي الى ماليس بحدوث به والى ما هو مشبه بالعلل  
ولما كان مترخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه العلل وكان هذه الشبهة غالبا لان  
النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا  
مخلاف ما ذكرنا من البيوع ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من  
الاصل في التقدير حتى صح التعجيل لكنه يصير زكوة بعد الحول وكذلك مرض  
الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت  
فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو علة في الحقيقة وهذا اشبه بالعلل من النصاب  
وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشرى وهو الملك فكان  
علة يشبه السبب كالرعي

## ترجمہ

اور ایسے زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسما علت ہے اس لئے کہ نصاب ایجاب  
زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنی علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب  
زکوٰۃ کے حکم میں اس لئے کہ غنا و فقر کی غنّواری کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفت شمار کے ساتھ (کامل)  
علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہو گیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہو گیا، کیا آپ نہیں دیکھتے  
کہ حکم نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل  
کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے وصف تک مؤخر ہو جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہو گیا اور  
یہ مشابہت قوی ہے اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور شمار وصف ہے اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اول حول میں  
بالکل وجوب زکوٰۃ ظاہر نہ ہو گا بخلاف ان بیوع کے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور جبکہ نصاب علل کے مشابہ ہو گیا  
اور یہی (علل کے ساتھ مشابہت) اصل ہے تو تقدیر شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل ہی سے ثابت ہو گا  
یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہو گی لیکن یہ (معمول) حول کے بعد زکوٰۃ بنے گی اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی  
اسما ومعنی علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہو گا  
تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہو گیا اور یہ (مرض الموت) حقیقت میں علت ہے (یہ مراد نہیں  
کہ یہ علت حقیقیہ ہے بلکہ) اور یہ علل کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابلہ میں اور ایسے ہی شرائع قریب عتق  
کی علت ہے لیکن اس واسطے کی وجہ سے جو کہ شرائع کے مقنیات میں سے ہے اور وہ (موجب شرائع)  
ملک ہے پس یہ (شرائع قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر بھینکنا)

## تشریح

نصاب زکوٰۃ اسما ومعنی لاعلمی علت ہونے کی جو بھی مثال ہے۔ عا مالدار نفس نفعا  
سے حاصل ہو جاتی ہے اور مالدار چاہتی ہے کہ فقراء اور مساکین کے ساتھ ہمدردی کی  
جائے اور یہی مواسات و غنّواری ادار زکوٰۃ کی غرض ہے۔ بہر حال غنی کا مواسات کو واجب کرنا اس بات کی





دلیل ہے کہ نصاب معنی بھی علت ہے۔ جس طرح سفر مشقت کے قائم مقام ہے اسی طرح حوالان حول نما کے قائم مقام ہے اور حوالان حول کے بعد اب مضاف علت کا مل ہوگا۔ عمار نصاب سے حاصل نہیں ہے کماثر نیز نما علت مستقلہ نہیں بلکہ شبیہ علل ہے اور اگر نما علت مستقلہ ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہو جاتا (کماثر) لیکن نما علت مستقلہ نہیں بلکہ غیر مستقلہ ہے تو نصاب علت شبیہ سبب بنا نہ کہ سبب حقیقی۔

۵ سوال :- نصاب و حکم کے درمیان جو واسطہ ہے وہ نما ہے یہ علت حقیقی تو ہے نہیں ورنہ نصاب سبب حقیقی بن گیا ہوتا البتہ یہ سبب شبیہ علت ہے تو اس صورت میں نصاب کا علت اور سبب ہونا متروک ہو گیا پھر اپنے اس کو علت شبیہ سبب کیوں قرار دیا اور سبب شبیہ علت کیوں قرار نہیں پایا؟

جواب :- یہاں نصاب اور نما دونوں کی علت کے ساتھ مشابہت تھی کیونکہ نما وصف غیر مستقل ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ نصاب کی علل کے ساتھ مشابہت ہے۔ بہر حال ہم نے نصاب اور نما پر غور کیا تو نصاب کو ہم نے قوی پایا۔ اور نما کو وصف غیر مستقل پایا اگرچہ مشابہت علل کے ساتھ دونوں کی تھی مگر بہر حال اصل اصل ہے اور فرع فرع ہے تو ہم نے اصل کو علت اور فرع کو سبب قرار دیا اور نصاب کو علت شبیہ سبب اور نما کو سبب شبیہ علل قرار دیا۔

۶ بخلاف ما ذکرنا من الیومع ! کہ یہاں زوال مانع کے بعد ملکیت شروع ہی سے ثابت ہوتی ہے (کماثر) اس لئے کہ یہاں بیع اگرچہ اسما و معنی علت ہے نہ کہ حکماً لیکن یہ محض علت ہے شبیہ سبب نہیں ہے۔ بقول فخر الاسلام : وکذلک شرائء القریب اسما و معنی و حکماً علت ہے لیکن یہ علت شبیہ سبب ہے اور وصف نے یہاں کچھ تصریح نہیں فرمائی اور اس کے بغیر مثال پیش فرمادی۔

**سبق نمبر ۷**  
یہاں سے ایک اصول کلی پیش فرماتے ہیں کہ جب حکم ایسے دو وصفوں کے ساتھ متعلق ہو جو دونوں مؤثر ہوں (ورنہ اگر ایک مؤثر ہے اور دوسرا نہیں تو وہ اس بحث سے خارج ہے) تو ان دونوں سببوں میں سے لا علی التبعین جو بھی وجود میں مؤثر ہوگا تو وہ معنی و حکماً علت کہلائے گا اسما نہیں وجر اس کی ظاہر ہے حکماً تو اس لئے کہ حکم اس ثانی کی جانب منسوب ہوگا کیونکہ یہ اول کے مقابلہ میں ارجح ہے اس لئے کہ حکم کا وجود اسی کی وجہ ہوا ہے اور معنی اس لئے کہ یہ اس میں مؤثر ہے تو وصف اول کو سبب محض قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ شبہۃ العلل ہونے کی وجہ سے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا کیونکہ اول بھی علت ہے اگرچہ وہ صرف معنی علت ہے اسما اور حکماً علت نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ علت قرابت (محرمۃ نکاح) اور ملک دونوں کا مجموعہ عتیق کی علت ہے مگر ان دونوں جزوں میں سے جو لسا بعد میں ہوگا وہی حکم میں مؤثر ہوگا۔ لہذا اگر ملک آخر میں آئے مثلاً کوئی شخص اپنے محارم میں سے کسی قریبی محارم کو خریدے تو یہی ملک (جو کہ وجوداً مؤثر ہے) ثبوت عتیق میں مؤثر ہے اور اگر قرابت آخری جز ہو

مثلاً کسی مجہول النسب غلام کو خرید لیا پھر مثلاً ایک ماہ کے بعد مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا بھائی ہے تو یہاں قرابت ایسا جز ہے جس کا ظہور آخر میں ہو رہا ہے اور یہی عتق میں موثر ہے اور اسی کو معنی و علمنا ملت کہا جائے گا اس کے بالمقابل وصف اول محض معنی علت ہوگا اسنا اور علمنا علت نہ ہوگا۔

غیر تو ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ جب دو وصفوں کا مجموعہ کسی حکم کی ملت حقیقیہ ہو اسنا بھی اور معنی بھی اور علمنا بھی اور اجتماعی طریقہ سے یہ دونوں وصف موثر ہوں تو انفرادی طور پر بھی ان کو موثر مانا جائے گا اگرچہ تاثیر کی نسبت بدلی ہوئی ہوگی جیسے اسباب منع صرف میں سے عونا دو کا مجموعہ علت حقیقیہ ہے لیکن ان میں سے ایک بھی ہر حال علت ہی شمار کی جاتی ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح دونوں وصفوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر علت ہی کہیں گے سبب نہیں کہیں گے بالفاظ دیگر ان میں سے ہر ایک کے اندر اگرچہ علت حقیقیہ کی صفت مفقود ہے لیکن شبہۃ العلل سے وہ انفرادی طور سے بھی خالی نہ ہوں گے۔

خلاصہ کلام: ان میں سے ہر ایک میں شبہۃ العلل موجود ہے۔ اور ادھر یہ ایک اصول ہے کہ جیسی روح دیے فرشتے، نیز ایک اصول یہ ہے کہ باب ربوا میں شبہ مثل حقیقت کے ہے لہذا ہم نے کہا کہ قدر جنس کا مجموعہ ثبوت حرمت ربوا کی علت حقیقیہ ہے لیکن اگر صرف قدر یا صرف جنس ہو تو ادھار بیع جائز نہ ہوگی بلکہ نقد معاملہ کرنا ضروری ہے ورنہ اگرچہ برابر سراسر معاملہ کیا جائے مگر ادھار کر لیا جائے تو ایک جانب میں زیادتی اور سود کا شبہ ہوگا (دکا ہو ظاہر) اور یہاں کا شبہ حقیقت کے مثل ہے۔ لہذا کہا گیا ہے کہ فضل و زیادتی کا شبہ شبہۃ العلل سے ثابت ہو جائے گا۔

اس کے بعد فرمایا کہ ایسی علت ہوتی ہے جو اسنا و علمنا علت ہوتی ہے معنی نہیں ہوتی جیسے سفر رخصت کی علت ہے اسنا بھی اور علمنا بھی لیکن معنی نہیں ہے اس لئے کہ سفر بذات خود رخصت میں موثر نہیں بلکہ موثر رخصت ہے لیکن مشقت کا تعیین کہاں کیا جائے اور کس کے لئے کیا جائے اور کس کے لئے نہ کیا جائے تو یہ بڑا دشوار مسئلہ تھا اس لئے بر بنا رہ سہولت یہ طے ہو گیا کہ یہاں سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سبب (سفر) مسبب (مشقت) کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ سفر میں مشقت ہر حال میں ہے تو اب سفر کے شروع ہی سے مشقت بھی شروع مانی گئی ہے اور نفس خروج عن الوطن سے احکام سفر جاری کر دیئے گئے ہیں۔ خیر اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کبھی کسی چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں علت سبب دائل کو مسبب کا درجہ دینا ۲ دلیل کو مدلول کا درجہ دینا پھر ہر ایک کی مصنف نے دو دو مثالیں پیش فرمائی ہیں۔ اول کی پہلی مثال یہی سفر کی مثال ہے اور دوسری مثال مرض ہے اور ثانی کی پہلی مثال محبت کی خبر دینا ہے یعنی محبت کی خبر محبت کے درجہ میں کر دی جائیگی یعنی دال مدلول کی جگہ پر ہے کیونکہ کسی کے دل میں کیا ہے ہم نہیں جانتے وہ جو کچھ کیفیت بتلائے تو اسی کو معتبر مان لیا جائیگا کیونکہ اخبار عن المحبۃ محبت کی دلیل ہے تو دلیل کو

مدلول کے قائم مقام کر دیا جائے گا اگرچہ احتمال ہے کہ حکایت محلی عنہ کے مطابق نہ ہو اور اس کی ضد کا بھی احتمال ہے لہذا اگر زید نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھے نین طلاق بیوی بولی کہ میں تو تجھ سے محبت کرتی ہوں اور تیرے اوپر فریفتہ ہوں تو طلاق واقع ہو گئی یعنی اس کے زبان سے خبر دینے کو یہ سمجھا جائے گا کہ حقیقت محبت ہے اور وجود محبت پر طلاق معلق تھی اور محبت ہے تو طلاق واقع ہو گئی شعر: محبت کیا ہے تاثیر محبت کس کو کہتے ہیں۔ تراجم: جو کر دینا مر اجبور ہو جانا، دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی دوسری مثال قطرت سلیمہ کچھ اس صفت پر واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر جدید طہریں جماع کی طرف مائل و راغب ہوتی ہے بالفاظ دیگر طہر جدید میں شوہر کو رغبت ہوتی ہے کہ بیوی سے جماع کرے لیکن جدید طہریں بجائے جماع کے وہ طلاق پر آمادہ ہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو طلاق کی شدید ضرورت ہے ورنہ وہ اس زمانہ میں طلاق دینے کی پیش قدمی نہ کرتا۔

ادھر طلاق بغض الحلال ہے جو بر بنا ضرورت مباح کی گئی ہے یعنی جہاں حاجت ہو وہاں جائز ہے ورنہ حرام ہے اگرچہ حرام بھی واقع ہوتی ہے بہر حال اس طہر کو جو جماع سے خالی ہو حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے یعنی دلیل کو مدلول کی جگہ پر رکھ دیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَإِذَا تَعَلَّقَ الْحَكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤْتَرَيْنِ كَانَ أَخْرُهَا وَجُودُ أَعْلَى حَكْمًا لَا نَ الْحَكْمُ بِضَافٍ إِلَيْهِ لِرَجْحَانِهِ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْوُجُودِ عِنْدَ ۚ وَمَعْنَى لَانَهُ مُؤْتَرِيهِ ۚ وَالْأَوَّلُ شَبْهَةُ الْعِلَلِ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ حُرْمَةَ النِّسَاءِ ثَبَتَ بِأَحَدٍ وَصْفِي عِلَّتْ بِرَبْوِ الْإِنِّ فِي رَبْوِ النِّسْيَةِ شَبْهَةُ الْعَضْلِ فَيُثَبِّتُ لَشَبْهَةِ الْعِلَّةِ وَالسَّفَرِ عِلَّةٌ لِلرَّخْصَةِ اسْمًا وَحَكْمًا لَا مَعْنَى فَإِنْ الْمُؤْتَرِ هِيَ الْمَشَقَّةُ لَكِنَّ السَّبَبَ أَقِيمَ مَقَامَهَا تَيْسِيرًا وَأَقَامَةُ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهِ ۚ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا أَقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِي أَقَامَةُ الدَّلِيلِ مَقَامَ الْمَدْلُولِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمَحَبَّةِ أَقِيمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ فِي قَوْلِهِ إِنْ أَحْبَبْتَنِي فَأَنْتِ طَائِقٌ وَكَفَا فِي الطَّهَرِ أَقِيمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِي أَبَاحَةِ الطَّلَاقِ

**ترجمہ** اور جبکہ حکم دو مؤثر و صفوں کے ساتھ تعلق رکھے تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو وہ علت ہوگا حکماً اس لئے کہ حکم اسی کی جانب مضاف ہوگا اس کے اول پر رجحان کی وجہ سے حکم کے پائے جانے کی وجہ سے اس وصف کے ساتھ اور (علت ہوگا) معنی اس لئے کہ وہ (آخری) اس میں مؤثر ہے اور اول کے لئے شبہۃ العلل ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی حرمت علت ربو کے دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اس لئے کہ ادھار بیع کے ربو میں فضل و زیادتی کا شبہ ہے تو یہ شبہ شبہۃ العلل سے ثابت ہو جائے گا اور سفر رخصت کی اسما و حکماً علت ہے معنی نہیں اس لئے کہ رخصت



میں موثر مشقت ہے لیکن سہولت کی غرض سے سبب کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شکی کو اپنے غیر کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک سببِ دائی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر میں اور مرض میں اور ثانی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسے محبت کی خبر دینے میں (کہ محبت کی خبر کو) محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تو مطلق ہے اور جیسے طہر میں جس کو اباحتِ طلاق کے سلسلہ میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

### تشریح

۱۔ موثر میں کی قید اس لئے لگائی کہ اگر صرف ایک موثر ہو دوسرا نہ ہو تو موثر علت اور دوسرا شرط کہلائے گا جو ہمارے یہاں کے موضوع سخن سے خارج ہوگا۔ ۲۔ آخر صا وجوداً۔ کان کا اسم ہے علامہ کاں کی خبر ہے ۳۔ وللاول شہبۃ العلل یعنی اول کا شمار بھی علت میں سے ہوگا ورنہ اگر صرف آخری کو علت قرار دیں تو اول سبب محض ہوگا۔ بہر حال اول کو شہبۃ العلل سے تعبیر کرنا اس کے فی الجملہ موثر ہونے کی وجہ سے ہے۔ ۴۔ ایک کونٹل گیموں کے بدلہ ایک کونٹل گیموں کی بیعِ مسلم جائز نہ ہوگی کیونکہ شہبۃ الفضل موجود ہے شہبۃ العلل سے اس کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔

### سبق نمبر ۱۷

سبب اور علت کی بحث سے فراغت کے بعد یہاں متعلقاتِ احکام مشرودہ کی قسم ثالث شرط کا بیان فرماتے ہیں، جس کے لغوی معنی علامت کے ہیں مگر اصطلاحِ شریعت میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف وجود حکم مضاف ہو مگر وجوب کے طریقہ پر نہ ہو (وجوب کی نفی سے علت خارج ہوگئی اور وجود کی قید سے سبب و علامت خارج ہو گئے) جیسے وہ طلاق جس کو انتِ طالق ان دخلت الدار کہہ کر معلق کیا ہے وہ دخول دار کے وقت موجود ہوگی لیکن انتِ طالق ہی اس کا موجب ہے نہ کہ دخول دار بلکہ یہ تو شرط محض ہے اور یہ شرط کی قسم اول ہے اور شرط کی دوسری قسم وہ ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا یہ اس میں گرنے کی شرط ہے اور دباں تک گرنے والے کا چل کر جانا سبب محض ہے اور گرنے والے کے بدن کا نقل سقوط کی علت ہے مگر یہاں علت ایسی چیز ہے جس کے اندر کوئی تعدی نہیں ہے اور چل کر جانا بھی کوئی جرم نہیں ہے۔ لہذا علت اور سبب دونوں کے اندر یہ اہلیت نہیں کہ ان کو ضمان کا سبب بنا دیا جائے اب صرف شرط کی جو موجب ضمان بن سکتی ہے مگر یہ شرط ہے جس میں حقیقتہً ضمان نہیں ہو اگر تا تو ہم نے اس کے اندر دونوں پہلوؤں کی رعایت کی اور یہ کہا کہ اگر اپنی ذاتی زمین میں کنواں کھودا ہے تو شرط ہونے کا لحاظ ہے اور ضمان واجب نہ ہوگا یا گرنے والا اس میں جان بوجھ کر گرا ہو تب بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر غیر ملوک زمین میں کنواں کھودا ہو تو شرط کو علت کا درجہ دیدیا جائے گا اور اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ شرط من وجہ مشابہ علل ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ وجود فعل متعلق ہے مگر یہ واضح رہے کہ جہاں حفر بئر کو علت کے قائم مقام کیا جائے گا وہاں صرف حاضر بئر ضمانِ محل واجب

ہوگا ضمان مباشرت واجب نہ ہوگا لہذا دیت واجب ہوگی اور کفارہ واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مشکیزہ کاٹ دیا جس کی وجہ سے اندر کا مال یعنی گھی وغیرہ بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا بہنے کی شرط ہے اور علت اس کا سیال ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جائیگا اور اگر علت کے اندر سبب ضمان بننے کی اہلیت ہو تو پھر مباشرت علت کے اوپر ہی ضمان ہوگا مباشرت شرط پر نہ ہوگا۔ جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے ان دخلت الدار فانیت طالق اور اس کے بعد دو شخصوں نے وجود شرط کی گواہی دی (یعنی یہ گواہی کہ عورت گھر میں داخل ہو چکی ہے) جس پر قاضی نے ان کے درمیان تفریق کا فیصلہ کر کے ادائیگی مہر شوہر پر واجب کر دی تو یہاں پہلے دونوں گواہ بمنزلہ علت کے ہیں اور دوسرے دونوں گواہ بمنزلہ شرط ہیں۔ اور پھر دونوں فریق نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو شہود علت پر ضمان آئے گا۔ اور جو مہر وغیرہ بعد فیصلہ قاضی عورت کو دلایا گیا تھا اس کی واپسی شہود علت پر واجب کی جائے گی۔

کیونکہ علت صالحہ موجود ہے تو پھر شرط کو علت کے قائم مقام کرنے کی حاجت نہ ہوگی۔ اور جیسے علت و شرط کے اجتماع کی صورت میں شرط ساقط الاعتبار ہوتی ہے اسی طرح اگر علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں اور علت، علت صالحہ ہو تو سبب بھی ساقط الاعتبار ہو جائے گا جیسے شہود تخیر اور شہود اختیار میں مثلاً دو شخصوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اختاری اور پھر دو شخصوں نے شہادت دی کہ عورت نے اس کے جواب میں اُسی محفل میں اخترت نفسی، کہا ہے تو قاضی طلاق کا فیصلہ کر کے لزوم مہر کا حکم صادر کر دے گا۔ اس کے بعد دونوں فریق نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو شہود تخیر بمنزلہ علت میں اور شہود اختیار بمنزلہ سبب ہیں تو ضمان علت پر واجب ہوگا نہ کہ سبب پر کیونکہ علت کے اندر صلاحیت موجود ہے۔

اسی اصول کے پیش نظر اگر ہلاک شدہ کے ولی اور کنواں کھودنے والے میں اختلاف ہو جائے کہ مافر کبے کہ وہ خود گرا ہے اور ولی کہے کہ تو نے گرایا ہے تو حاضر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ حاضر اصل سے تمسک کر رہا ہے اور حاضر شرط کے خلیفہ عن العلت ہونے کا انکار کر رہا ہے۔ لیکن اگر زخم لگانے والے اور ولی میں اختلاف ہو جائے کہ جرح کبے کہ یہ میرے زخم کے علاوہ کسی اور سبب سے مرا ہے اور ولی کہتا ہے کہ زخم کی سرایت کیوجہ سے مرا ہے تو یہاں ولی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہاں جرح علت ہے اور منکر علت کا قول معتبر نہیں ہوا کرتا۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم وجوداً عند لا وجوباً به فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجب بقوله انت طالق عند دخول الدار لانه وقد يَاقم الشرط مقام العلة كحفرا البير في الطريق هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والشئ سبب محض لكن الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل فصارت الحفرة زالة للمانع

ثبت ان شرط ولحق العلة ليست بصاحبة للحكم لان الثقل امر طبعي لا تعدى فيه والمشي  
مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة بواسطة الثقل واذا لم يعارض الشرط ما هو علة و  
للشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في زمان ضمان النفس والاعمال  
جميعا واما اذا كانت العلة صاحبة لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود الشرط  
واليمين اذ رجعوا جنيبا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة وكذلك  
العلة والسبب اذا اجتماعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق  
والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير  
سبب وعلى هذا قلنا اذا اختلف الولي والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه كان  
القول قوله استحسنانا لانه يتمسك بها هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر  
خلاف الشرط بخلاف ما اذا ادعى الجراح الموت بسبب اخر لا يصدق لانه صاحب

## علة

## ترجمہ

اور بہر حال شرط پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی طرف حکم کی اضافت ہو شرط کے  
وقت پائے جانے کے اعتبار سے نہ کہ اس کی وجہ سے وجوب کے اعتبار سے پس وہ طلاق جو  
دخول دار پر معلق ہے وہ شوہر کے قول انت طاق کی وجہ سے دخول دار کے وقت پائی جائے گی شرط کی وجہ سے  
نہیں ہے اور بھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ (کنواں  
کھودنا) حقیقت میں شرط ہے اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ  
ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے تو حفر مانع کا ازالہ ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ حفر شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت  
نہیں رکھتی اس لئے کہ ثقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدی نہیں ہے اور چلنا بلاشبہ مباح ہے پس چلنا (مشی)  
بواسطہ ثقل علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اور جب علت شرط کے معارض نہ ہوئی اور شرط کے لئے شہدہ  
العلل ہے اسی وجہ سے کہ شرط کے ساتھ وجود متعلق ہے تو ضمان النفس و اموال دونوں میں شرط کو علت کے قائم  
مقام کر دیا گیا، اور بہر حال جبکہ علت حکم کی صلاحیت رکھے تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا  
کہ شرط و یمین کے شہود نے جب حکم کے بعد رداع کر لیا تو ضمان شہود یمین پر ہوگا (یعنی نصف مہر کا ضمان) اس لئے  
کہ یہی علت کے گواہ ہیں اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا  
جیسے تخیر و اختیار کے گواہ جبکہ وہ طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان شہود  
اختیار پر ہوگا اس لئے کہ یہ (اختیار) علت ہے اور تخیر سبب محض ہے اور اسکی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور  
حافر اختلف کریں پس حافر نے کہا کہ اس اپنے کو خود گراہے تو استھانا حافر کا قول مبر ہوگا اسلئے کہ حافر اس چیز سے تمسک کر رہا ہے جو کہ اصل  
ہے اور اصل وہ علت کا حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ انکار کرتا ہے شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا بخلاف



اس صورت کے جبکہ جارح کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو جارح کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ جارح صاحب علت ہے۔

**تشریح** ۱۔ شرط کی اقسام خمسہ مع تعریف نامی اور نورات الاقرار میں مذکور ہیں ۲۔ ضمان عدوان و زیادتی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور نقل اور چلنا مباح ہیں لہذا انکی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا۔ ۳۔ واذالم یبارض: الشرط اس کا مفعول یہ ہے اور ما ہو علت اس کا فاعل ہے۔

**سبق نمبر ۷۸** سابق گفتگو سے یہ اصول معلوم ہو گیا کہ جب علت کے اندر حکم کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی تو پھر حکم کی اصناف شرط اور سبب کی جانب نہ ہوگی بلکہ علت کی جانب میں حکم کی اصناف ہوگی۔ اس پر متفرع کرتے ہوئے دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ زید نے خالد کے غلام کی بیڑی کھول دی جس کی وجہ سے وہ بھاگ گیا تو زید (حال) پر ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ فحاش غلام کی علت تو خود غلام کا فعل ہے اور غلام فاعل مختار ہے اور حال (زید) کا فعل شرط ہے کیونکہ زید کے فعل سے صرف مانع کا زوال ہوا ہے جو اباق کو مستلزم نہیں ہے یعنی غلام کو کھول دینا وجوباً اباق کو مقتضی نہیں ہے۔

لہذا جب علت صالحہ موجود ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا۔  
**سوال** :- شرط تو علت کے بعد ہوا کرتی ہے اور یہاں شرط (کھولنا) پہلے اور اباق (علت) بعد میں ہے تو اس پر شرط کی تعریف کیسے صادق آئے گی؟

**جواب** :- درحقیقت شرط کہتے ہیں زوال مانع کو جس کے بعد بطریق وجود حکم متحقق ہو جائے جیسے یہاں ہوا ہے اور سبب علت سے پہلے ہوتا ہے جس کی جانب نہ وجوب حکم مصاف تہا ہے اور نہ وجوب حکم بہر حال اسی مناسبت کی وجہ سے یوں کہا گیا ہے کہ یہ شرط فی معنی السبب ہے۔

**سوال** :- تو پھر اس کو سبب فیہ معنی علت کے قبیل سے قرار دینا چاہئے؟  
**جواب** :- نہیں، کیونکہ اس کے (شرط یعنی کھولنے) اور اباق کے درمیان فاعل مختار کا فعل حائل ہے اگر فاعل غیر مختار کا فعل ہوتا تو اس کی گنجائش ہو سکتی تھی اب نہیں اس لئے اس کو سبب محض قرار دیا جائیگا یعنی شرط فی معنی السبب المحض، اس کی مثال بعینہ ایسی سمجھو کہ کسی نے اپنے ہاتھوں میں کوئی چوپایہ چھوڑ دیا اس کے بعد وہ دائیں بائیں گھوم کر کسی چیز پر حملہ کر کے اس کو ہلاک کر دے تو مرسل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل ہے ایسے ہی یہاں پر بھی ہوگا۔

**سوال** :- کیا حال اور مرسل دونوں ایک ہی دائرے میں ہیں؟  
**جواب** :- جی ہاں۔ باعتبار حکم کے دونوں پر ضمان نہیں ہے علت صالحہ درمیان میں ہونے کی



وجہ سے مگر ہاں ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مرسل کا فعل سبب محض ہے جس پر شرط کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ ارسال میں مانع کا ازالہ نہیں اس لئے کہ چوپایہ مقید نہیں تھا اور حال کا فعل شرط فی معنی السبب ہے کیونکہ اس کے فعل سے ازالہ مانع ہوا ہے۔ تو اس وجہ سے ان دونوں کے درمیان اتنا تو فرق کیا جائے گا۔ مگر حکماء دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ اصول گذر چکا ہے کہ جب علت کے اندر خود اہلیت اور صلاحیت موجود ہوگی تو پھر علم کی اضافت اسی کی طرف ہوگی شرط اور سبب کی طرف نہ ہوگی۔

پھر اسی اصول مذکور کے مطابق اگر کسی شخص نے پرندہ کے پیچھے کا دروازہ کھول دیا جس کی وجہ سے وہ اڑ گیا تو یہاں پرندہ کا فعل علت ہے اور فاتح کا فعل شرط ہے جس میں معنی سبب ہیں (کامرا) تو اس پر ضامن آئے گا یا نہیں تو اس میں حضرات شیخین ح اور امام محمد ح کا اختلاف ہے امام محمد ح نے پرندے کے فعل کو فاعل غیر مختار کا فعل قرار دے کر فاتح (کھولنے والے) کے فعل کو شرط فیہ معنی علت قرار دیا ہے اور حضرات شیخین نے اس کو فاعل مختار کا فعل قرار دیکر شرط فیہ معنی السبب کے قبیل سے قرار دیا ہے۔ تو امام محمد ح کے نزدیک فاتح پر ضامن واجب ہے اور حضرات شیخین ح کے نزدیک نہیں ہے۔

سوال :- تو پھر حضرت میر میں علت کے اوپر ضامن کیوں نہیں ہے وہ بھی تو فاعل مختار ہے؟  
جواب :- ہے تو فاعل مختار مگر سقوط کے اندر تو اس کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر سقوط کے اندر اس کا اختیار ثابت ہو جائے اور منتقم ہو جائے کہ اس نے قصداً اپنے کو گرایا ہے تو پھر مافر پر ضامن واجب نہ ہوگا۔ متعلقات احکام مشرود میں سے چوتھی قسم علامت ہے اور علامت اس کو کہتے ہیں جو بغیر وجوب و وجود کے حکم کے وجود کا تعارف کراوے اور اس کی پہچان کراوے جیسے تکبیرات صلوٰۃ انتقال کی علامات ہیں اور جیسے اذان نماز کا وقت داخل ہونے کی علامت ہے اور جیسے رمضان شوہر کے اس قول میں انت طاق قبل رمضان بشر میں وقوع طلاق کی علامت ہے۔

اور مجازاً علامت کا نام شرط بھی رکھ دیا جاتا ہے اور وہ علامت جس کو مجازاً شرط کے نام سے موسوم کیا گیا ہے 'باب زنا میں احسان ہے اس لئے کہ احسان ثابت ہو کر صرف حکم زنا یعنی رجم کا معرف ہوگا۔  
سوال :- اس کی کیا دلیل ہے کہ احسان شرط نہیں بلکہ علامت ہے؟

جواب :- ماقبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شرط بعد علت آتی ہے اور یہاں احسان بعد زنا آئے تو اس احسان کی وجہ سے حکم رجم ثابت نہ ہوگا بلکہ احسان قبل زنا حکم رجم کا باعث ہوگا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احسان شرط نہیں ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ احسان علت اور سبب بھی نہیں چونکہ احسان کسی بھی درجہ میں مفعول الی الرجم نہیں ہے (کما حقن)

لہذا علاوہ علامت کے اور کوئی چیز نہیں بچی لہذا پھر اس کو علامت رجم قرار دیا گیا ہے اور اسی اصول کے پیش نظر ہم نے کہا کہ اگر شہود احسان اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر کچھ دیت کا ضامن





واجب نہ ہو گا خواہ تنہا رجوع کریں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ شرط کے اندر تو کسی نہ کسی درجہ میں اس کی اہلیت ہے کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیدیا جائے مگر علامت کے اندر اس کی صلاحیت نہیں کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیکر فاعل علامت پر ضمان کا حکم جاری کر دیا جائے قاضی ابو زید اور بعض متاخرین کا یہی مسلک ہے کہ احصان علامت ہے ورنہ عامۃ المتاخرین نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ شرط ضمی وہ ہوتی ہے جس کے اوپر وہ شمی موقوف ہو اور احصان کا یہی حال ہے رہا اس کا تقدم علی الزنا تو یہ شرطیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ شرط کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ علت سے مؤخر ہو بلکہ بعض شروط علل سے مقدم ہیں جیسے شروط صلوٰۃ اور شہود نکاح اور بعض حضرات نے اس کو شرط فیہ معنی العلامت قرار دیا ہے، امام زفر کے نزدیک بعد رجوع شہود احصان پر ضمان واجب ہو گا کیونکہ وہ اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ جب تفصیلات ذہنی نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وعلى هذا قلنا اذا حل قید عبد حتى یبق لم یضمن لان حله شرط فی الحقیقة وله حکم السبب لما انہ سبق الابق الذی هو علت التلف فالسبب فایتقدم والشرط ما یتاخر شرهو سبب محض لانه قد اعترض علیه ما هو علت قائمة بنفسها غیر حادث بالشرط وكان هذا کمن ارسل دابة فی الطريق فجالت یمنه ولیرث شرها صابت شیئا لم یضمنه الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا قال ابو حنیفة والبریوسف رحمهما اللہ فیمین فتح باب ففصل فطار الطیران لا یضمن لان هذا شرط جری مجری السبب لما قلنا وقد اعترض علیه فعل المختار فبقی الاول سببا محضا فلم یجعل التلف مضافا الیه بخلاف السقوط فی البیر لانه لا یختیار لیه فی السقوط حتی لو اسقط نفسه هدر دمہ واما العلامة فمنا یعرف الوجود من غیر ان یتعلق به وجوب ولا وجود وقد لیفتی العلاقة شرطا وذلك مثل الاحصان فی باب الزنا فانه اذا ثبت کان معرفا لحکم الزنا فاما ان یوجد الزنا بصورته یتوقف انعقادہ علی وجود الاحصان فلا ولهذا لم یضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بمجال

**ترجمہ** اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بیٹی کھولی یہاں تک کہ غلام بھاگ گیا تو وہ (دھونے والا) ضمان نہ ہو گا اس لئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے اور اس شرط کے لئے سبب (محض) کا حکم ہے اس وجہ سے کہ شرط اباق سے مقدم ہے وہ اباق جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو (علت پر) مقدم ہو اور شرط (حقیقی) وہ ہے جو مؤخر ہو پھر یہ شرط (کھولنا) سبب محض ہے اس لئے کہ اس پر وہ چیز پیش آئی ہے جو علت ہے (باق) جو قائم بنفسہ ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوتی اور یہ (کھولنا) ایسا ہے جیسے کسی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا (یعنی کسی چیز کو ضائع کر دیا) تو



مُرسل اس کا ضامن نہ ہوگا مگر تحقیق کہ مرسل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحب شرط ہے جس کو مسبب قرار دیا گیا ہے۔

حضرات متذہبن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس پتھر سے کادر وازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا کہ وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ یہ (کھولنا) ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس شرط کے اوپر فاعل مختار کا فعل عارض ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا تو تلف کی اضافت فتح کی جانب نہ ہوگی بخلاف کنویں میں گرنے کے اس لئے گرنے میں گرنے والے کا اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس نے اپنے کو خود گرا یا ہے تو اہل کا خون رائیگاں ہوگا (یعنی ماضی اس کا ضامن نہ ہوگا) اور بہر حال علامت پس وہ ہے جو وجود کو پہنچو اسے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجوب اور وجود متعلق ہوں اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ (علامت موسوم بالشرط مجازاً) جیسے باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکم زنا (رجم) کا معترف ہوگا۔ پس بہر حال یہ بات کہ زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا علت بکرمعتقد ہونا وجود احصان پر موقوف رہے پس ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احصان جبکہ شہادت سے رجوع کر لیں کسی بھی حال میں ضامن نہ ہوں گے۔

**تشریح** ۱۔ دلیٰ ہذا الخ یعنی جب علت صالحہ للحکم موجود ہو تو حکم کی اضافت شرط کی جانب نہ ہوگی اس اصول کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے ۲۔ بیٹری اباق سے مانع تھی اور اس کا کھولنا مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے۔ ۳۔ چونکہ یہاں کھولنا علت تلف (باق) پر مقدم ہے اس لئے کہا گیا کہ یہ شرط فی حکم السبب ہے۔ ۴۔ پھر یہ سبب محض ہے فی حکم علت نہیں ہے کیونکہ درمیان فاعل مختار کا فعل موجود ہے۔ ۵۔ اگر چو پایہ سابق روشن پر برقرار رہا اور کسی کو ہلاک کر دیا تو مرسل پر ضمان واجب ہوگا یہ وجوب ضمان اس وقت ہے جبکہ اس کا اپنے اختیار سے چلنا ثابت ہو جائے ۶۔ زنا رجیم کے حکم کی علت ہے اور احصان اس کی علامت ہے اور جب علت صالحہ موجود ہے تو علامت پر ضمان نہیں ہو سکتا لہذا اگر شہود زنا بعد رجیم اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر دیت واجب ہوگی اس لئے کہ وہ شہود علت ہیں لیکن شہود احصان پر بعد رجوع ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ شہود علامت ہیں۔

**سبق نمبر ۹** احکام مشرود اور متعلقات احکام مشرود کا بیان ہو چکا اب ضرورت تھی کہ اس چیز کو بیان کر دیا جائے جو مدار خطابات تشریع ہے لہذا اب اس

کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان قبل البلوغ خطابات کا مکلف نہیں ہے اور اسی طرح مجنون مکلف نہیں ہے ثانی میں زوال عقل ہے اور اول میں قصور عقل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کا مدار اہلیت پر ہے اور اہلیت عقل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اب عقل کے بارے میں کچھ گفتگو



ہوئی۔ انسان کی عقل کو لغو محض قرار دینا بھی حماقت بیجا ہے اور حاکم مطلق قرار دینا بھی سراسر سفاہت ہے اس لیے راہ اعتدال ان دونوں کے درمیان ہونا ضروری ہے۔

اس لئے محققین کا مذہب یہ ہے کہ عقل بذات خود نہ احکام کی موجب ہے اور نہ مجرم بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے لہذا ان میں سے ایسے بھی امور ہوں گے جو عقل کی قوت پر دوازے بالا تر ہوں گے مگر ان کو ماننا پڑے گا اسی لئے فقہار کرام ایسے امور کو امر تعہدی کہتے ہیں، نیز بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا بھی وقوع نہ ہوگا۔ بلکہ توجہ خطاب کا مبنی عقل ہے یہی ماترید یہ محققین احناف کا مسلک ہے اور یہ افراط و تفریط کے درمیان اسی طرح راہ اعتدال ہے جیسے ہر قدر کے درمیان رض و خروج کے درمیان اہل حق نے توفیق ایزدی راہ اعتدال کو اختیار کیا ہے معتزلہ اور اشاعرہ کے مذہب میں افراط و تفریط ہے اول عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں اور جو بات ان کی عقل کے چوکھٹے میں نہ پھنسنے اس کا بڑی دلیری سے انکار کرتے ہیں لہذا رویت باری اور عذاب قبر اور میزان اور احوال قبر کا ماثہ انہوں نے انکار کیا ہے کیونکہ دماغ کی چوکھٹ کی بگڑی ہوئی عقل اس کے ادراک سے قاصر رہی تو اس کا انکار ہی کر بیٹھے اور اشاعرہ نے عقل کو گویا بدر قرار دیدیا اور حسن و قبح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر ذیل ثابت کیا۔

اور اسی وجہ سے انہوں نے بچہ کے ایمان کو غیر معتبر قرار دیا اور معتزلہ نے اس کو ایمان کا مکلف قرار دیا اور ہم نے ان دونوں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کرتے ہوئے کہا کہ اگر بچہ جو عاقل ہو ایمان لائے تو اس کا ایمان صحیح ہے لیکن ابھی اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے، پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ عقل ہے کیا چیز؟ تو عقل انسان کے بدن میں خدا کا عنایت کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلا حاصل ہوتا ہے جس کی بدولت انسان بتوفیق ایزدی اپنے مطلوب کو حاصل کرتا ہے۔ اور عقل کا دائرہ سلطنت بہت وسیع ہے لیکن اس کی سلطنت کی بدایت اور کمال ظہور وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں حواس ظاہرہ کی سلطنت ختم ہو جاتی ہے جس طرح سورج ہے کہ جب وہ روشن ہوتا ہے اور عالم کو جگمگاتا ہے تو اس کی چمک اور روشنی کے وسیلہ سے آنکھ مریات کو دیکھتی ہے ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ کچھ نہیں دیکھ پاتی۔

بہر حال تاہل عقل کے بعد قلب کو مطلوب کا حصول بتوفیق ایزدی ہے بطریق وجوب اور بطریق تولید نہیں ہے ہم نے الکلام المنظم ص ۲۶۳ پر اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کی ہے نیز جواہر المفرائد میں عقل کی مختلف تفسیریں موجود ہیں، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ اختلف الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمه لما استقبحه على القطع والبنات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يقبحه وجعلوا الخطاب



متوجہا بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وفكر  
الايمان وان لم تبلغه الدعوة وقالت الا شرعية لا عبرة بالعقل أصلاً دون السمع ومن اعتقد  
الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور والقول الصحيح في الباب ان العقل متبرك لثبات الاهلية  
وهو نور في بدن الادامي يضئ به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدأ  
المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا باجابه وهو كالشمس في الملكوت الظاهر  
اذا بزغت وبدأ اشعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها وما بالعقل كفاية -

## ترجمہ

یہ فصل ہے (عقل کے بیان میں) عقل کے بارے میں لوگوں نے (اہل قبلہ نے) اختلاف کیا ہے کہ وہ علی  
موجبہ میں سے ہے یا نہیں تو معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل اس چیز کے لئے جس کو وہ اچھا سمجھے علت موجبہ  
ہے جس کو قبیح سمجھے اس کے لئے علت مجرّمہ ہے قطعیت کے ساتھ علی شرعیہ سے بڑھ کر پس معتزلہ نے یہ جائز قرار نہیں دیا کہ  
دلیل شرع سے وہ حکم ثابت ہو جائے جس کا عقل ادراک نہ کر سکے یا اس کو قبیح جانے اور انہوں نے خطاب شرع کو نفس  
عقل کے ساتھ متوجہ قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ جس کو سمجھ بوجھ حاصل ہو گئی چھوٹا ہو یا بڑا اس کے لئے طلب  
ایمان کی واقفیت سے اور ترک ایمان سے کوئی عذر نہیں ہے اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعریہ نے کہا ہے کہ  
بغیر شریعت کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس نے شرک کا اعتقاد کیا حالانکہ اس کو دعوت نہ پہنچی تو وہ معذور ہے  
اور باب عقل میں قول صحیح یہ ہے کہ عقل معتبر ہے اہلیت کے اثبات کے لئے اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے  
جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس ظاہرہ کی رہنمائی ختم ہو جاتی  
ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے پس مطلوب کا قلب ادراک کر لیتا ہے تامل عقل سے اللہ تعالیٰ کی  
توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے اور وہ (عقل) عالم ظاہر میں سورج کے مثل ہے جب وہ طلوع ہو جائے  
اور اس کی شعاع ظاہر ہو جائے اور راستہ روشن ہو جائے تو آٹھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے  
والی ہو جاتی ہے (مگر) عقل کی رہنمائی نا کافی ہے -

## تشریح

۱۔ صانع کی الوہیت کی معرفت اور منعم کا شکر فعل حسن ہے اور اس کی ضد قبیح ہے۔ ۲۔ ثبات  
عقل تفسیری ہے۔ ۳۔ علی شرعیہ تو محض علامات میں موجب بالذات نہیں ہیں اسی لئے ان میں  
نسخ و تبدیلی جاری ہوتی ہے اور علی عقلیہ میں یہ بات نہیں ہے کہ ان میں نسخ و تبدیلی ہو اسی لئے معتزلہ نے  
علی عقلیہ کو علی شرعیہ سے برتر بنایا ہے۔ ۴۔ قباح و حسن کی تین قسمیں ہیں طبیعت کے منافی و منافہ ۵۔ یا  
مناسب ہونا اس کا صفت نقصان ۶۔ یا صفت کمال ہونا -

ان کا دنیا میں متعلق مدحت ہونا اور آخرت میں متعلق عقاب و سزا ہونا یا دنیا میں متعلق رحمت ہونا اور  
آخرت میں متعلق ثواب ہونا تو معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف آخری صورت میں ہے ورنہ اول دونوں



قیس بالاتفاق عقل سے ثابت ہوتی ہیں۔ یہ اگر وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی تو زمان تامل کے بعد اس بات کا مکلف ہے اور ایمان نہ لانے کی صورت میں وہ معذب ہوگا اسی کو حنفیہ کا مختار قرار دیا گیا ہے اس سلسلہ میں حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کا ایک مکتوب مکتوبات امام ربانی ص ۱۱۱ پر موجود ہے جو قابل دید ہے۔

## سبق نمبر ۸

پہلے سبق میں اصول آپ کے سامنے گذر چکے ہیں یہاں اس پر کچھ جزئیات پیش فرما رہے ہیں تاکہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے لیکن اس کا ایمان صحیح ہے یا ایک مراثقہ کسی مسلمان کی منکوحہ ہے اور یہ مراثقہ ایسی لڑکی ہے جس کے والدین مسلمان ہیں یعنی حکماً مسلمان ہیں اگر وہ اسلام کی توصیف بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتد قرار نہ دیں گے اور اپنے شوہر سے بابتہ نہو گے لیکن جب وہ بالغ ہوگئی اور اب بھی اسلام کی توصیف بیان نہ کر سکے تو اب وہ اپنے شوہر سے بابتہ ہو جائے گی، کیونکہ بچہ یا بچی جب تک بالغ نہ ہوں اگرچہ ان میں سمجھ بوجھ ہو ایمان کے مکلف نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اگر مراثقہ اسلام کی حقیقت کو بیان نہ کر سکے تو اس کو حکماً مسلمان ہی قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی ہے تو وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا اور جب بلوغ کے بعد وہ اتنا زندہ نہ رہا کہ تامل کر کے اور نظر و فکر سے کام لیکر خالق کو پہچانتا تو اس کو معذور قرار دیا جائے گا لہذا اگر وہ ایمان و کفر میں سے کسی کی توصیف نہ کر سکے اور نہ ان میں سے کسی پر اعتقاد رکھے تو وہ معذور اور غیر معذب ہے۔ لیکن اگر بعد بلوغ وہ اتنا زندہ رہا کہ تامل اور نظر و فکر سے کام لے کر موصد بنتا تو اس زمان تامل کو دعوت کے قائم مقام کر دیا جائے گا اور اب اس کو معذور قرار نہیں دیا جائے گا جیسے اگر کوئی بچہ ہو تو بعد بلوغ اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا لیکن اگر وہ سفید ہو تو بغیر قرآنی اس کا مال اس کے جب حوالہ کیا جائے گا جب کہ وہ مقام رشد کو پہنچ جائے جو بقول امام ابو حنیفہؒ پچیس سال ہیں یعنی ۲۵ سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا اگرچہ آثار رشد اس سے ظاہر بھی نہ ہوں کیونکہ وہ اس عمر میں دادا ہو سکتا ہے۔

اگرچہ قیاس یہاں یہ چاہتا تھا کہ بلوغ سے ۳ روز کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جاتا مگر عقل میں تفاوت کی وجہ سے ایسا نہ کیا گیا اور اس کو دادا کی عمر تک دراز کر دیا گیا اگرچہ اس باب میں کوئی نص قاطع موجود نہیں ہے۔ بہر حال باب عقل میں ماترید یہ بین بین ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ کے مذہب میں تفریط و افراط ہے اور دونوں فریق کے پاس کوئی لائق اعتماد دلیل نہیں ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے چونکہ اس شخص کو مطلق معذور قرار دیا ہے جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی لہذا اگر آل کو قتل کر دیا جائے تو آل کا ضمان واجب قرار دیتے ہیں۔

نیز امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ عقل کو معذور قرار دیتے ہیں حالانکہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے تو ان کا عقل



کو مقرر دینا دلائل عقل اور اجتہاد کی وجہ سے ہے تو ان کے مذہب میں تناقض متحقق ہوا کہ عقل کو لغوی قرار دیا اور عقل سے اس کے خلاف ثابت کیا۔ نیز عقل کے ساتھ خواہشات نفسانی کا اختلاط رہتا ہے تو اس کو معتزلہ کے مثل حجت معتزلہ قرار دینا بھی غلط ہوگا لہذا راہ اعتدال یہ ثابت ہوئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے لہذا اب اہلیت کے بیان کی ضرورت ہے اور جو اہلیت کو عارض ہو کر اس کو مختل کر دیتے ہیں ان کو بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ اب عبارت دیکھئے

ولهذا قلنا ان الصبی غیر مکلف بالایمان حتی اذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم یمن ابوی مسلمین ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبین من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها وكذا نقول فی الذی لم تبلغ الدعوة انه غیر مكلف بجزء العقل وانما اذا لم یصف ایمانا ولا کفرًا ولم یعتقد علی شئی كان معذورًا واذا اعان الله بالتجربة وأحكمه لدرك العواقب فهو لم یكن معذورًا وان لم تبلغ الدعوة علی نحو ما قال ابو حنیفة فی السفیه اذا بلغ خمسًا وعشرين سنة لم یسع ما له منه لانه قد استوفی مدّة التجربة والامتحان فلا بد من ان یزداد به رشدًا ولبس علی الحد فی هذا الباب دلیل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة ینتفع الشرع بخلافه فلا دلیل له یعتقد علیه ومن الغای من كل وجه فلا دلیل له ایضًا وهو مذہب الشافعی فانه قال فی قوله لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوًا وذلك لانه لا یجد فی الشرع ان العقل غیر معتبر لاهلیة فانما یلغیه بدلالة العقل والاجتہاد فیتناقص مذہبہ وان العقل لا ینفک عن الهوی فلا یصلح حجة بنفسه بحال واذا ثبت ان العقل من صفات الاهیة قلنا الکلام فی هذا ینقسم علی قسمین الاهیة والامور المنترضة علیها

## ترجمہ

اور اس کی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور کسی مسلمان کے نکاح میں ہو دو مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائے گا اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بالغ ہو جائے تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم کہتے ہیں اس شخص کے حق میں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کی صفت بیان نہ کر سکے اور ان میں سے کسی شئی پر معتقد نہ ہو تو وہ معذور ہوگا اور جب اللہ تعالیٰ نے تجربہ کے ذریعہ اس کی مدد کی اور عواقب (انجام) کے دریافت کرنے کے لئے اس کو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اسی طریقہ کے مثل جو ابو حنیفہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے اور

اس باب میں (زمان تامل کے لئے کتنے دن ہوں) کسی معین مدد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جس نے عقل کو علت موجب قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف ورود شرع کو ممنوع قرار دیتا ہے (جیسے معتزلہ) تو اس کے پاس کوئی قابل اعتقاد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے تو اس کے پاس بھی دلیل نہیں ہے اور یہ شافعی کا مذہب ہے پس انہوں نے ایسی قوم کے بارے میں فرمایا جن کو دعوت نہیں پہنچی کہ جب وہ قتل کئے گئے تو ان کا ضمان واجب ہوگا تو ان کے کفر کو لغو قرار دیا ہے۔ اور یہ (ان کے پاس دلیل کا نہ ہونا) اس لئے کہ یہ (جو عقل کو لغو قرار دیتا ہے) شریعت میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں پائے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے تو وہ عقل کو دلالت عقل اور اجتہاد کی وجہ سے لغو قرار دیتے ہیں تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا اور تحقیق کہ عقل نفسانی خواہشات سے منع نہیں ہوتی تو عقل بنفسہ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم کہیں گے کہ کلام بیان اہلیت کے سلسلہ میں دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

## تشریح

۱۔ بات من ز وجہا! یہاں یہ بات بڑی تعجب خیز ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور اقرار لسانی شرط ہے جو متعدد مقامات پر سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسے حالت اکراہ میں اور انحراف میں۔ اور بلا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حقیقت ایمانی قلب میں موجود ہے اور زبان سے ادا کرنے کی قدرت بھی ہے لیکن حیلہ اس کو مانع ہو جاتی ہے۔

لہذا جب شوہر اس باب میں اس کا امتحان لے تو اس سے یہ نہ کہے کہ ایمان کی حقیقت بیان کر دیا کہ اس کو اپنے شوہر سے حیا اس سے مانع ہو جائے بلکہ شوہر خود اس کے سامنے ایمان کی حقیقت بیان کرے اور کہے کہ میرا یہ اعتقاد ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ تیرا بھی یہی اعتقاد ہوگا تو اگر وہ اس کے جواب میں ہاں کہے تو کافی ہے اور مسلمان ہے اور اگر یوں کہے کہ آپ جو کہہ رہے ہیں میں اس بارے میں کچھ نہیں جانتی تو اب نبوت کا حکم کیا جائے گا۔ ۲۔ لاندہ قد استوفی مدة التجربة! کیونکہ اب وہ دادا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بائزہ سال میں بالغ ہو سکتا ہے اور پھر چھ ماہ کے بعد اس کے بچہ ہو سکتا ہے جو ۱۲ سال میں بالغ ہو جائے اور پھر ۶ ماہ کے بعد اس بچہ کے بچہ ہو سکتا ہے تو اب پہلا ۲۵ سال ہو گیا اور دادا ہو گیا۔ ۳۔ ویس علی الحد! یعنی عقل علت موجب ہے یا نہیں اس باب میں کوئی قطعی دلیل تعین کے ساتھ نہیں ہے نہ عقلی نہ نقلی تو اس صورت میں کلام مصنف رحمہ من جعل الخ توضیح بعد الاجمال کے قبیل سے ہوگا، یا یہ مطلب ہے کہ جس مائل کو دعوت حق نہیں پہنچی اس کو کتنی مہلت دیکائے۔ اس باب میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، یا وہ مطلب لیا جائے جس کو ہم نے تقریر میں بیان کیا ہے سفیہ کو کتنی مہلت دیکائے اس باب میں کوئی قطعی نص نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں یہ کلام اول کلام کا تتمہ ہوگا اور مصنف کا قول من جعل الخ وہ ابتدائی کلام ہوگا۔



سابق نمبر ۱۸۔ اہلیت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اہلیت وجوب ۲۔ اہلیت ادار، اہلیت وجوب کا مدار عبادت کے اوپر ہے اس میں ثانی کی وجہ سے تمام بنی نوع آدم وجوب

کی اہلیت رکھتے ہیں مگر دنیا میں ظہور کے بعد اگر اسی اہلیت کے وجود کو ذمہ صالحہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہذا جب تک بچہ ماں کے پیٹ سے نہیں نکلا تو ابھی وہ ماں کا جزو ہے ابھی اس کے لئے ذمہ کاملہ نہیں ہے لہذا ابھی اس پر کوئی چیز واجب نہیں کی جاسکتی البتہ اس کے حق میں جو نافع ہو جیسے ثبوت نسب، حریت، میراث وغیرہ وہ جنین کے لئے بھی ثابت ہوتی ہے۔ اور جب وہ پیدا ہو گیا تو اب وہ دونوں چیزوں کا متحمل ہو سکے گا یعنی اس کے اوپر وجوب بھی ہو سکتا ہے اور اس کے لئے بھی ہو سکتا ہے، اور وجوب کا اصل فائدہ ادار ہے لیکن بچہ ابھی ادار کا متحمل نہیں کر سکتا تو وجوب معدوم قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے۔

اس نکتہ کے پیش نظر بچہ کو مکلف قرار نہیں دیا گیا اور اسی نکتہ کے پیش نظر کافر کو عبادات کا مکلف نہیں قرار دیا گیا البتہ کافر ایمان کا اہل ہے اس لئے وہ ایمان کا مکلف ہے، لہذا چھوٹا سا بچہ جو غیر عاقل ہے ابھی اس کو ایمان کا مکلف قرار نہیں دیا جائے گا البتہ جب وہ سمجھ بوجھ والا ہو گیا تو اصل وجوب کے ہم قائل ہو گئے اگرچہ وجوب ادار کے ہم اب بھی قائل نہیں ہوئے لہذا ایسے عاقل بچہ کا ایمان بغیر تکلیف کے صحیح ہے اور اس کی جانب سے ایمان کی ادائیگی کا وہ حال ہو گا جو مسافر کے جمعہ کا ہوتا ہے کہ اس پر فرض نہیں مگر جب ادار کرے تو فرض واقع ہو گا یہی عاقل کے ایمان کا حکم ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

## فصل فی بیان اہلیۃ

الاهلیۃ نوعان اہلیۃ الوجوب و اہلیۃ الاداء اما اہلیۃ الوجوب فبناء علی قیام الذمۃ فان الادائی یولد ولہ ذمۃ صالحۃ للوجوب لہ وعلیہ باجماع الفقہاء بناء علی العهد الماضی قال اللہ تعالیٰ واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریۃہم الی اخر الآیۃ وقبل الانفصال ہو جزء من وجہ فلم یکن لہ ذمۃ مطلقۃ حتی صلح لیما الحق ولم یجب علیہ واذ انفصل و ظہرت لہ ذمۃ مطلقۃ کان اهلا للوجوب لہ علیہ غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسہ فجاز ان یبطل لعدم حکمہ و غرضہ کما ینعدم لعدم محلہ ولہذا لم یجب علی الکافر شی من الشرائع الی ہی الطاعات لما لم یکن اهلا لثواب الآخرۃ ولزمہ الایمان لما کان اهلا لاداءہ و وجوب حکمہ ولم یجب علی الصبی الایمان قبل ان یعقل لعدم اہلیۃ الاداء واذ عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الایمان علیہ دون ادائہ حتی صحت الاداء من غیر تکلیف فکان فرضا کالمسافر یؤدی الجمعۃ







میں بغیر معرفت و نقصان کے بچہ کا نفع ہے کہ وہ اس کا عادی بن جائے گا اور اس کی ادائیگی بعد بلوغ اس پر شاق نہ گزرے گی۔  
 اگر عاقل بچہ باجائز دلی بیع و اجارہ وغیرہ کا عقد کرے تو جائز ہے کیونکہ اگرچہ یہ نفع و نقصان کے درمیان دائر ہے مگر بچہ کی رائے کے نقصان کی مکافات دلی کی رائے سے ہوگئی لہذا بقول ابو حنیفہ رحمہ اب بچہ کو مثل عاقل شمار کیا جائیگا  
 (اس تصرف کے اندر) اگر باجائز دلی بچہ نے اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ بیع کی تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق بیع جائز ہے بخلاف صاحبینؒ کے اور ایک روایت کے مطابق اگر باجائز دلی ولی کیساتھ بیع کرے اور غبن فاحش کے ساتھ کرے تو اس کو امام صاحبؒ نے مردود قرار دیا ہے کیونکہ مقام تہمت ہے اور یہ شبہ ہے کہ دلی خود اصل اور بچہ اس کا نائب ہے اور یہ مقام تہمت ہے جس میں شبہ کافی ہوگا لہذا بیع کو مردود قرار دیا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

و اما اہلیۃ الاداء فنوعان قاصر و کامل اما القاصۃ فتثبت بقدر سۃ البدن اذا كانت قاصۃ قبل البلوغ و كذلك بعد البلوغ فہن کان معتوھا لانہ بمنزلۃ الصبی لانہ عاقل لم یعتدل عقلہ و تبنتی علی اہلیۃ القاصۃ صحۃ الاداء و علی اہلیۃ الکاملۃ وجوب الاداء و وجب الخطاب علیہ و علی ہذا قلنا انہ صح من الصبی العاقل الاسلام و ما یخص منفعۃ من التصرفات کقبول الہبۃ و الصدقۃ و صح من اداء العبادات البدنیۃ من غیر عہدۃ و فلک برأی الولی ما یرد دین النفع و الضرر کالبیع و نحوہ و ذلک باعتبار ان نقصان اہل انجبر برأی الولی فصار کالبالغ فی ذلک فی قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ الا تری انہ صح بیع من الکاجان بغب فاحش فی روایۃ خلافا لصاحبہ و ردہ مع الولی بغب فاحش فی روایۃ اعتبار الشبہ النیابۃ فی موضع التہمۃ

**ترجمہ** | اور بہر حال اہلیت ادائیں اس کی دو قسمیں ہیں عا قاصر و کامل، بہر حال قاصر پس وہ ثابت ہو جاتی ہے بدن کی قدرت سے جبکہ قدرت قاصر ہو بلوغ سے پہلے اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو معتوہ (سفید) ہو اس لئے کہ وہ بچہ کے درجہ میں ہے اس لئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہوتی (اگرچہ اس کا بدن کامل ہے) اور مبنی ہے اہلیت قاصرہ پر ادا دلی صحت اور اہلیت کاملہ پر وجوب ادا دلی اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ صبی عاقل کا اسلام درست ہے اور جو تصرفات خالص اس کے نفع کے ہیں (وہ بھی درست ہیں) جیسے ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا اور اس سے عبادت بدنہ کی ادائیگی صحیح ہے بغیر ذمہ داری کے اور وہ مالک ہوگا دلی کی رائے سے ان معاملات کا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع اور اس کے مثل اور یہ (ان تصرفات کا جواز)



اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان دلی کی رائے سے پورا ہو جائے گا پس اس تصرف میں بچہ مثل بالغ کے ہو جائیگا ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کیا نہیں دیکھتے کہ ابو حنیفہؒ نے اجانب کے ہاتھ غنیمت فاحش کے ساتھ بچہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے ایک روایت میں بخلاف صاحبینؒ کے اور ابو حنیفہؒ نے بچہ کی بیع کو رد کر دیا ہے دلی کے ہاتھ غنیمت فاحش کے ساتھ ایک روایت میں مقام تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

### تشریح

۱۔ آدمی کی جانب خطاب متوجہ ہوتا ہے کمال عقل اور کمال بدن سے ۲۔ ان دونوں کے کمال سے آدمی کے اندر اعتدال پیدا ہوتا ہے، مگر ہم نے بلوغ کو بر بنار احتیاط اطلاع پر تعذر کے پیش نظر اعتدال کے نزہت تمام کر دیا ہے۔ ۳۔ بچہ کا ایمان صحیح ہے اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے تو وہ ان کے نزدیک بعد اسلام اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور ہمارے نزدیک وارث نہ ہوگا کما قیل۔ ۴۔ صاحبینؒ کے نزدیک غنیمت فاحش کے ساتھ صبیحتی مائل کی بیع صحیح نہیں ہے صاحبین کا قیاس یہ ہے کہ بچہ بعد اجازت دلی، دلی کے درجہ میں ہو جائیگا اور دلی کو خود حق حاصل نہیں کہ غنیمت فاحش کے ساتھ اس کے مال میں تصرف کرے مگر صاحبین کا یہ قیاس ضعیف ہے کیونکہ دلی کی عدم ولایت سے بچہ کی عدم ولایت لازم نہیں آتی کیونکہ دلی بچہ کے مال پر اقرار کا حق دار نہیں ہے اور اگر دلی کی اجازت کے بعد بچہ اقرار کرے تو وہ اقرار معتبر ہے۔ ۵۔ بچہ جبکہ با اجازت دلی تصرف کرتا ہے تو من واصل ہے اور من و جہر نائب دلی ہے کیونکہ بچہ کی طرف سے فقط عقد ہوگا اس کا کمال یہ جہت دلی ہوگا تو اصل ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ مطلقاً اس کی بیع ہر شخص کے ساتھ جائز ہو اگرچہ غنیمت فاحش کے ساتھ ہی ہو، اور نائب ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ غنیمت فاحش کے ساتھ اس کا عقد مطلقاً درست نہ ہو مگر دونوں شبہوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ اجانب کے ہاتھ تو اس کی بیع مطلقاً درست ہے اور دلی کے ہاتھ غنیمت فاحش کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ دلی کے نائب ہونے کا شبہ موجود ہے اس لئے بر بنار احتیاط کہا گیا ہے کہ دلی کے ہاتھ غنیمت فاحش کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی۔

سبق نمبر ۸۳

ما قبل میں بتایا گیا ہے کہ وہ کام جس میں احتمال ضرر ہو بچہ اس کا خود مالک نہیں ہوتا البتہ دلی کی اجازت سے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔

لہذا اگر صبیحتی مائل نے وکالت کو قبول کر لیا تو بچہ پر اس کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی بیع کو سپرد کرنے کی اور تمن کو اور عیب کے بارے میں خصومت کی کیونکہ اگر ان چیزوں کو اس پر واجب کیا جائے گا تو ضرر لازم آئے گا۔ البتہ دلی کی رائے سے یہ ذمہ داری اس پر لازم ہو جائے گی کیونکہ دلی کی رائے سے بچہ کی رائے کے قصور کی تلافی ہو جائے گی۔

پھر اپنے درشہ کو خوشحال چھوڑنا اچھا ہے اس سے کہ ان کو اس حال میں چھوڑے کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھر لہذا اگر بچہ نے کسی اچھے کام کی وصیت کی تو باطل ہوگی اگرچہ بظاہر اس میں نفع ہے مگر حقیقت



میں اس میں نقصان ہے کیونکہ ورثہ اپنے مورث کے مال سے محروم ہو رہے ہیں حالانکہ یہ پسندیدہ طریقہ نہیں ہے بلکہ افضل وہی ہے کہ مورث کا مال ورثہ کو مل جائے ۔

امام شافعیؒ نے ظاہر پر نظر کرتے ہوئے اس کی وصیت کو صحیح مانا ہے اور میراث میں مال جانا بہتر ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر بچہ وصیت نہ کرے تو اس کا مال ورثہ کو ملتا ہے تو اگر اس میں بچہ کا نقصان ہوتا تو اس کا مال ورثہ کو کیوں ملتا معلوم ہوا کہ اس میں بچہ کا نفع ہے ۔

سوال :- جب بچہ کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا تو پھر بالغ کی وصیت بھی درست نہ ہونی چاہئے ؟  
جواب :- جیسے بالغ کی طلاق اور عتاق اور عہدہ درست ہیں اور قرض دینا درست ہے اسی طرح اس کی وصیت بھی درست ہے ۔

حالانکہ ان چیزوں کا بچہ مالک نہیں نہ خود نہ ولی کی اجازت سے اور نہ ولی خود بچہ کے مال میں ان امور کو کر سکتا ہے ۔ البتہ قاضی بچہ کے مال کو کسی قرض دے سکتا ہے کیونکہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ بچہ کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے مگر اگر کسی کے پاس امانت ہو تو ہلاکت سے ضمان نہیں ہوگا جس میں بچہ کا نقصان ظاہر ہے ۔

سوال :- جب بچہ سے اس کی معفرت کے افعال غیر معتبر ہوتے ہیں تو وصی عاقل کے ارتداد کے بعد آپ نے احکام دینیوں جیسے اس کی زوجہ کا اس سے بائٹہ ہونا اور میراث سے حرمان ( اس پر کیوں جاری کئے جس کا معفرت ہونا ظاہر ہے جیسا کہ طرفین کا مسلک ہے البتہ احکام آخرت نافذ ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے ؟  
جواب :- ہم نے یہ احکام قصداً جاری نہیں کئے بلکہ یہ صحت ارتداد کا نتیجہ ہے جو تبعاً خود بخود نافذ ہوتے ہیں جیسے اگر بچہ کے والدین مرند ہو جائیں تو بچہ بھی احکام ارتداد جاری ہوتے ہیں ایسے ہی یہاں بھی ہوں گے گویا یہ ارتداد قابلِ عفو نہیں ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَعَلَيْهِذَا قُلْنَا فِي الْحَجْوِ اِذَا تَوَكَّلْ لَمْ تَلْزَمْ الْعَهْدَةَ وَبِادْنِ الْوَلِيِّ تَلْزَمُ وَاَمَّا اِذَا اَوْصَى الصَّبِيُّ لِبَشِيٍّ مِنْ اَعْمَالِ الْبَرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهُ عِنْدَ نَاخِلَا فَالْشَّافِعِيُّ اِنْ كَانَ فِيهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لَانِ الْاَرْثَ شَرَعَ نَفْعًا لِلْمَوْرَثِ اَلَا تَرَى اَنْهُ شَرَعَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِي الْاِتِّمَالِ مِنْهُ اِلَى الْاِلْيَاءِ تَرَكَ الْاَفْضَلَ لَا مَحَالَةَ اَلَا اَنْهُ شَرَعَ فِي حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شَرَعَ لَدِ الْاِطْلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْمَهْبَةِ وَالْقَرْضِ وَلَمْ يَشَرَّ ذَلِكْ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَبْلُكْ ذَلِكْ عَلَيْهِ غَيْرُهُ مَا خِلَا الْقَرْضِ فَاَنْهُ يَبْلُكُ الْقَاضِي لَوْ قَوَّعَ الْاَمِنْ عَنِ التَّوَلَّى بُوْلَايَةِ الْقَاضِي وَاَمَّا الْبَرْدَةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوُ فِي احْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَاَيْلِزَمُ مِنْ احْكَامِ الدُّنْيَا عِنْدَهَا خِلَافًا لَا بِيُوسُفَ فَانْهَ اَيْلِزَمُ حَكْمًا لَصَحَّتْ لَا قَصْدًا اِلَيْهِ فَلَمْ يَصَحِّ الْعَفْوُ عَنْ مَثَلِهِ كَمَا اِذَا ثَبَتَ تَبَعًا لَا بُوْبَ

ترجمہ

اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا مبنی مجور کے بارے میں جبکہ وہ وکالت کو قبول کرے تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے اس کو ذمہ داری لازم ہو جائے گی اور بہر حال جبکہ بچہ نے اعمال بریں سے کسی کی وصیت کر دی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہے بخلاف شافعی رحمہ اللہ کے اگرچہ ایضاً کے اندر ظاہراً بچہ کا نفع ہو اس لئے کہ ارث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ارث بچہ کے حق میں مشروع ہے اور ارث سے ایضاً کی جانب انتقال میں یقیناً الفضل کا ترک ہے۔

مگر ایضاً بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق اور عتاق اور مہر اور قرض مشروع ہے اور یہ بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہے اور اس کا بچہ پر اس کا غیر مالک نہ ہوگا علاوہ قرض دینے کے کہ اس کا قاضی مالک ہے ہلاکت سے امن ہونے کی وجہ سے قاضی کی ولایت سے اور بہر حال رد پس وہ آخرت کے احکام میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی اور طرفین کے نزدیک جو اس کو دنیا کے احکام لازم ہوتے ہیں بخلاف ابو یوسفؒ کے وہ بچہ کو لازم ہوتے ہیں ارتداد کی صحت کے حکم کی وجہ سے نہ کہ الزام کے قصد سے تو اس کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد ثابت ہوا اپنے والدین کی تبعیت میں۔

تشریح ۱۔ بچہ نے جب وصیت کی تو یہ مضر محض ہے کیونکہ اس میں بطریق تبرع موت کے بعد کی جانب اضافت کرتے ہوئے ازالہ ملک ہے۔

۲۔ بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا کوئی مختار نہیں ہے یہی مختار ہے فیہ مافیہ۔

سبق نمبر ۸۴

اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعد اب مصنفؒ ان امور کو بیان فرمائیں گے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں جن کی دو قسمیں ہیں ۱۔ سماوی ۲۔ کسبی، سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منہاجب اللہ ثابت ہوں اور بندہ کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو ایسے عوارض گیارہ ہیں ۱۔ جنون ۲۔ صغر ۳۔ عتہ ۴۔ نسیان ۵۔ نوم ۶۔ اغار ۷۔ رق ۸۔ مرض ۹۔ حیض ۱۰۔ نفاس ۱۱۔ موت، اور کسبی امور سات ہیں ۱۔ جہل ۲۔ سکر ۳۔ ہزل ۴۔ سفر ۵۔ سفہ ۶۔ حطار ۷۔ اکراہ۔

جنون: اس کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں لیکن دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ضمان، اقارب کا نفقہ، اور دیت ساقط نہیں ہوتی ان احکام میں مجنون بعینہ صبی کے مشابہ ہے علیٰ ہذا القیاس، طلاق اور عتاق اور ان کے مانند دوسرے ضرر رساں تصرفات بھی بچہ کی طرح مجنون کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے۔ لیکن اگر جنون ممتد نہ ہو (مکھوڑے وقت میں زائل ہو جائے) تو نوم کے ساتھ ملحق ہوگا یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ قبل عبادات کی قضا واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج اور تنگی لازم نہیں آتی ہے پھر یہ حکم جنون عارضی کا ہے یعنی بالغ ہونیکے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا لیکن اصلی جنون یعنی وہ جس کا سلسلہ بچپن سے



پکارا ہے حتیٰ کہ بالغ ہوا جنون کی حالت میں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے لہذا اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی (روزہ کے سلسلہ میں) یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک رات پورے ہونے سے پہلے ہی جنون سے افاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت جنون کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان احکام میں جنون اصلی بھی بمنزلہ عارضی کے ہے تو ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزہ کی قضا واجب ہوگی، اب جنونی متد اور غیر متد کی مدعیان کرتے ہیں کہ نماز کے بارے میں جنون متد ہونے کی حد یکہ جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہے پھر زائد ہونے کا اعتبار کس طرح ہے تو وہ شیعین اور محمدیہ کا معروف اختلاف ہے بعد ایہ میں مذکور ہے۔

اور روزے کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان جنون میں گزر جائے اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون متد ہونے کی حد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اکثر حوالہ کوکل کے قائم مقام قرار دیا ہے مکلف کے حق میں دفع حرج اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے، جو کام ایسا حسن ہو جس میں قبح کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبح ہو جس میں احتمال نہ ہو اول جیسے ایمان اور ثانی جیسے کفر تو ایسی چیز جنون کے حق میں ثابت ہوگی لہذا والدین کی تبعیت کا درجہ سے اس کا ایمان اور ارتداد صحیح ہے۔

دوسرا عارضی: صغر کسی ہے انسان کے اندر کسی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے پھر بھی اس کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اس لئے کہ صغر انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں ہے چونکہ حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے بنی آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اور صغر ابتداء کی حالت میں جنون کے مشابہ ہے بلکہ اس کی حالت جنون سے بھی ناقص تر ہے (کماسبی) لیکن جب بچہ سمجھدار ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی اہلیت قاصرہ نہ کہ کاملہ کیونکہ صغر کا عذر ابھی باقی ہے صبی ماقبل سے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔ جیسے عبادات اور حدود و کفارات۔

پھر صغر کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ معافی کا احتمال رکھنے والے احکام یعنی علاوہ ارتداد کے جملہ عبادات و عقوبات کا بار ذمہ داری صبی ماقبل سے ساقط ہے اور جو اس کی منفعت کے کام ہوں وہ خود کرے یا کوئی دوسرا کرے تو وہ صحیح ہیں جیسے بہہ اور صدقہ قبول کرنا، بچہ پر شفقت کا یہی تقاضا ہے لہذا اگر بچہ نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا لیکن کفر اور رقیق کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ کفر اور غلامی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے اور غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو، تیسرا عارضی: عتہ ہے اور عتہ ایسا عارضی ہے جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہو جس کی وجہ سے آدمی بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے اس کی بعض باتیں عقلمندوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں



سے دیوانگی ٹپکتی ہے تو عقل ہوتے ہوئے اس میں خلل اور کمزوری پائی جانے کے لحاظ سے یہ صبیحہ عاقل کے حکم میں ہے اور یہ تمام احکام میں صبیحہ عاقل کی طرح ہے یعنی عتہ قول یا فعل کے صبیحہ ہونے سے مانع نہیں ہے چنانچہ معتوہ کا عبادتیں کرنا اور دوسرے کا مال بچنے یا غلام آزاد کرنے کا وکیل بننا سب صحیح ہے اسی طرح ہدیہ وغیرہ قبول کرنا درست ہے جیسے صبیحہ عاقل کا درست ہے ۔

البتہ ضرر لازم آنے والی ذمہ داری انجام دینے سے یہ مانع ہے ، لیکن تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے بلکہ حق غیر کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور صبیحہ یا غلام یا معتوہ ہونا عصمتِ مال کے منافی نہیں ہے یعنی یہ جزا رطل ہے جزا ر فعل نہیں ہے اور معتوہ پر دوسروں کو دلالت حاصل ہوتی ہے اور معتوہ کو دوسروں پر دلالت حاصل نہیں ہوگی ، اگر مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو مجنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ ایمان لے آئے تو فہما ور زوجہ مجنون اور مجنون میں تفریق کر دی جائے گی اور اسلام کو پیش کرنا فی الحال ہوگا ، اور اگر غیر عاقل کی زوجہ مسلمان ہوگئی تو یہاں بچہ کے عاقل ہونیکا انتظار کیا جائیگا بچہ کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا اس حکم میں مجنون اور بچہ مختلف ہیں ۔ اور اگر صبیحہ عاقل اور معتوہ ہوں تو ان دونوں کا حکم ایک ہے یعنی فی الحال صبیحہ عاقل — اور معتوہ پر اسلام پیش کیا جائے گا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

## فصل فی الکما مورالمعترضۃ علی الاہلیۃ

العوارض نوعان سماوی ومکتبہ انا السماوی فہو الصغر والجنون والعتہ والنسیان والنوم والاغباء والرق والمرض والحیض والنفاس والموت واما المكتسب فنوعان منه ومن غیرہ انا الذی منه فالجهل والسفۃ والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذی من غیرہ فالکرا لا بما فیہ الحجاۃ وبہا لیس فیہ الحجاۃ واما الجنون فانه یوجب الحج عن الاقوال ویسقط بہ ما کان ضررا یحتمل السقوط واذا امتد فصار لزوم الاداء یؤدی الی الحج فیبطل القول بالاداء ویعدم الوجوب ایضا لانعدام وحدان الامتداد فی الصوم ان یتوعد بالشہر وفی الصلوات ان یشہد علی یوم ولیلۃ وفی الزکوۃ ان یتوعد بالحول عند محمد رواقام ابو یوسف اکثر الحول مقام کلہ تیسیرا وما کان حسنا لا یحتمل الغیرا وقبیلہ لا یحتمل العفو فتأبیت فی حقہ حتی یشہد ایمانہ وردتہ تبعاً لا بویہ واما الصغر فانه فی اول احوالہ مثل الجنون لان عدم یم العقل والتمیزا ما اذا عقل فقد أصاب ضربا من اہلیۃ الاداء لکن الصباۃ عذر مع ذلك فسقط بہ



عندہ ما یحتمل السقوط عن البالغ وجہلۃ الامر انہ یوضع عند العہدۃ ویصح منہ ولہ  
ما لا عہدۃ فیہ لان الصبا من استنباب المرحمۃ فجعل سببا للعفو عن کل عہدۃ  
یحتمل العفو ولہذا لا یحرم عن المیراث بالقتل عندنا ولا یلزم علیہ حرمانہ بالرق  
عندہ والکفر لان الرق ینا فی اہلیۃ الارث وكذلك الکفر لانہ ینا فی اہلیۃ الولاية وانعدام  
الحق لعدم سببہ ولعدم اہلیۃ لا یعد جزاء واما العتۃ بعد البلوغ فیشل الصبا مع العقل  
فی کل الاحکام حتی انہ لا ینع صحتہ القول والفعل لکنہ ینفع العہدۃ واما ضمان ما یتہلک  
من الاموال فلیس بعہدۃ کما نہ شرع جبرا وکونہ صبا معذورا ومعتوھا لاینا فی  
عقبتہ المحل ویوضع عند الخطاب کما یوضع عن الصبی ویولی علیہ ولا یلی ہو علی غیرہ  
وانما یفترق الجنون والصغر فی انہ هذا العارض غیر محدود وقلیل اذا اسلمت  
امراتہ عرض علی ابیہ وامہ الا سلام ولا یؤخر والصبا محدود فوجب تاخیرہ  
واما الصبی اعاقل والمعتوہ العاقل فلا یفرقات -

## ترجمہ

یہ فصل ہے اُن امور کے بیان میں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں عوارض دو قسم کے ہیں مساوی اور کتیب  
بہر حال مساوی پس وہ صغیر اور جنون اور عتہ اور نسیان اور نوم اور اغما اور رِق اور مرض اور  
حیض اور نفاس اور موت ہیں اور بہر حال کتیب پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک بندہ کی طرف سے اور دوسری اسکے  
غیر کی طرف سے بہر حال وہ جو اس کی طرف سے ہے پس وہ جہل ہے اور سفہ ہے اور سُکر اور ہزل اور خطاء اور  
سفر اور بہر حال وہ جو اس کے غیر کی جانب سے ہے پس وہ اکراہ ہے جس میں الجار ہو اور ایسا اکراہ جس میں  
الجار نہ ہو اور بہر حال جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور جنون سے وہ ضرر ساقط ہو جاتا ہے  
جو سقوط کا احتمال رکھے اور جب جنون تمتد ہو جائے تو ادا کا لزوم حرج کی جانب مودعی ہوگا تو لزوم ادا کا قول باطل  
ہو جائے گا اور ادا کے معدوم ہونے کی وجہ نفس وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اور روزہ میں امتداد کی حد یہ  
ہے کہ جنون مہینہ کو گھیر لے اور نمازوں کے اندر یہ ہے کہ جنون کا وقت ایک دن رات پر بڑھ جائے اور زکوٰۃ  
میں یہ ہے کہ جنون کا وقت سال کو گھیر لے محمدؐ کے نزدیک اور ابو یوسفؒ نے سہولت کی غرض سے اکثر حول  
کو کل کے قائم مقام کیلئے اور جو فعل ایسا حسن ہو جس میں غیر کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح جس میں عفو کا احتمال نہ  
ہو پس وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوگا یہاں تک کہ اس کا ایمان اور اس کی ردّت ثابت ہوگی اس کے والدین  
کی تبعیت سے اور بہر حال کسی تو وہ ابتدائی حال میں جنون کے مثل ہے اس لئے کہ بچہ عدیم العقل اور عدیم التیمز  
ہے بہر حال جب بچہ سمجھدار ہو گیا تو اس نے ادا کی اہلیت کی ایک نوع کو پایا لیکن اس اصابت کے باوجود  
بچہنا ایک عذر ہے تو اس عذر کی وجہ سے وہ تمام چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال





رکھتی ہیں اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ بچہ سے ذمہ داری ساقط کر دی جائے گی اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ چیزیں درست ہوں گی جن میں ذمہ داری نہ ہو اس لئے کہ کسی مرحمت کے اسباب میں سے ہے تو صفر کو ہر اس ذمہ داری کی معافی کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کے قابل ہے اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتا اور الزام نہیں دیا جائے گا اس پر بچہ کے محروم ہونے سے ارث سے رقیق اور کفر کی وجہ سے اس لئے کہ رقیق اہلیت ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر اس لئے کہ کفر اہلیت ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا حق کا سبب معدوم ہونے کی وجہ سے اور اہلیت حق نہ ہونے کی وجہ سے جزا رشتہ نہیں کیا جاتا، اور بہر حال عتہ بولنے کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپن کے مثل ہے یہاں تک کہ عتہ تول و فعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے، اور بہر حال ان اموال کا ضمان جن کو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اس لئے کہ یہ ضمان نقصان کی تلافی کے لئے مشروع ہوا ہے اور اس کا صبیح معذور ہونا یا معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے اور اس سے خطاب اٹھا دیا جائے گا جیسے بچہ سے اٹھا دیا جاتا ہے اور اس کے اوپر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور جنوں اور کسی جدا ہو جاتے ہیں اس بارے میں کہ یہ عارض (جنوں) غیر معدوم ہے، پس کہا گیا ہے کہ جب جنوں کی بیوی مسلمان ہو جائے تو اس کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا اور عرض کو مؤخر نہیں کیا جائے گا اور صبا معدوم ہے تو اسکی (عرض) میں تاخیر واجب ہوگی اور بہر حال صبی ماقول اور معتوہ پس یہ دونوں جدا نہیں ہوتے۔

## سبق نمبر ۸۵

اس سبق میں تین عوارض کا بیان ہے، لسیان، نیند، اغار، لسیان (بھول) یہ ہے کہ بغیر کسی آفت و بیماری کے بعض چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ بہت سی چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ اور بھول حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتی لہذا نماز روزہ، عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہ ہوں گی بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی، لیکن جن طاعتوں میں لسیان کا غلبہ ہو ان میں لسیان معاف ہے جیسے روزہ میں اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں اور قعدہ اولیٰ میں سلام ناسی میں چنانچہ روزہ میں طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف میلان ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے لہذا اس کے حق میں بھول معاف ہے نیز بسا اوقات بوقت ذبح آدمی پر ایسی ہیبت ملتی ہوتی ہے جس سے وہ تسبیح بھول جاتا ہے اور قعدہ اولیٰ قعدہ اخیرہ کے مشابہ ہے اس اشتباہ کی وجہ سے مصلیٰ اکثر بھول کر سلام پھیر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر سلام معاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا کلام وغیرہ نہ کہے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن بھول کر نماز میں کلام غالب نہیں کیونکہ ہیبت نماز یاد دلانے والی ہے اس لئے کلام معاف نہ ہوگا اور نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن حقوق العباد میں لسیان عذر شمار نہیں کیا جاتا لہذا اگر بھول کر کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

۲۔ نیند وہ طبی کسل اور سستی ہے جو انسان میں تھکن اور تعب کی وجہ سے غیر اختیاری طور پر پیدا ہوتی ہے جو انسان کے اختیار کو ختم کر دیتی ہے نیند کی وجہ سے خطاب ادا نہ ہوگا لیکن واجب ساقط نہ ہوگا اور سونے والے کی عبادت بالکل باطل اور لغو ہوگی لہذا نائم کی طلاق اور عقاق اور سلام اور ردت سب غیر معتبر ہیں اور اگر وہ نماز میں قرات کرے اور کلام کرے اس سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اسی طرح نیند کی حالت میں نماز میں قنہ لگانے سے وضو نہ ٹوٹے گی اور نہ اس کی نماز فاسد ہوگی لیکن مفتی بہ قول کے مطابق نماز فاسد ہو جائے گی۔ ۳۔ اغمار یعنی غشی اور بے ہوشی یہ ایک قسم کا مرض ہے جس سے توائے انسانی کمزور اور بے حس ہو جاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہو جاتی ہے اور یہ بے ہوشی نیند کے حکم میں ہے اس لئے حالت بے ہوشی کے سب کلام باطل ہیں بلکہ یہ نیند سے اور بڑھ کر ہے یعنی اختیار زائل ہونے میں بے ہوشی نیند سے بھی بڑھی ہوئی ہے اس لئے اغمار ہر حالت میں ناقض وضو ہے خواہ کر دھ پر لیٹا ہو یا ٹیک لگا کر خواہ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو رکوع میں ہو یا سجدے میں بہر صورت ناقض وضو ہے اور نیند صرف لیٹنے اور ٹیک لگانے کی صورت میں ناقض ہے قیام اقعود اور رکوع سجود میں ناقض نہیں ہے۔

البتہ بے ہوشی کبھی دیر تک متد ہو جاتی ہے اگرچہ متد نہ ہونا ہی اس میں زیادہ غالب ہے، بہر حال اگر متد نہ ہو تو اغمار نیند کے حکم میں ہے ورنہ جنون کے پس اگر ایک دن رات سے بجاوڑ کر جائے تو نماز کا وجوب ادا اس سے ساقط ہو جائے گا البتہ امام محمد کے نزدیک ایک دن رات سے زائد ہونا نماز کے اعتبار سے ہے اور شیخین کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے ہے۔

لیکن روزے کے سلسلہ میں مہینہ بھر بے ہوشی کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے اس لئے روزہ ساقط ہونے میں اس کا کوئی اعتبار نہیں لہذا اگر کوئی پورا مہینہ بے ہوش رہے اور مہینہ ختم ہونے کے بعد ہوش آیا تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے۔ خلاصہ کلام اغمار کا امتداد فقط نماز کے حق میں معتبر ہے، اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

وَأَمَّا النَّسِيَّانُ فَلَا يَنَالُ فِي الْوَجُوبِ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى لَكِنَّهُ إِذَا كَانَ غَائِبًا يَلْزَمُ الطَّاعَةَ مِثْلَ النَّسِيَّانِ فِي الصَّوْمِ وَالسَّيِّئَةِ فِي الذَّبْحَةِ جُعِلَ مِنْ أَسْبَابِ الْعَفْوِ لَكِنَّهُ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اعْتَرَضَ بِخِلَافِ حَقِّ الْعِبَادِ وَعَلَى هَذَا أَقْلُنَا أَنَّ سَلَامَ النَّاسِي لِمَا كَانَ غَائِبًا لَمْ يَقْطَعْ الصَّلَاةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لَا تَهَيَّأُ الْمَصْلِي مَذْكُورَةً لَهُ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا وَأَمَّا النَّوْمُ فَعَجَزَ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يَنَالُ فِي الْاِخْتِيَارِ فَاجِبٌ تَاخِيرُ الْخُطَابِ لِلدَّاءِ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهُ أَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْاِسْلَامِ وَالرَّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهِ وَكَلَامُهُ فِي الصَّلَاةِ حَكْمٌ وَكَذَا إِذَا قَهَقَ فِي صَلَاتِهِ هُوَ الصَّحِيحُ وَالْاَعْنَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِي قُوَّةِ الْاِخْتِيَارِ وَقُوَّةِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتَّى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَارَاتِ



وهو أشد منه لأن النوم فترة أصلية وهذا عارضٌ ينافي القوة أصلاً ولهذا كان حدثاً في كل الأحوال ومنع البناء واعتبر امتداداً في حق الصلوة خاصة

## ترجمہ

بہر حال نسیان (بھول) اللہ کا حق واجب ہونے کے منافی نہیں ہے لیکن جن طاعتوں میں نسیان ایسا غالب ہو جو (عموماً) طاعت کے ساتھ رہے جیسے روزہ میں بھول اور زیچہ میں تسبیح میں بھول ان میں نسیان عفو کے اسباب میں سے قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ نسیان صاحب حق (اللہ تعالیٰ) کی جانب سے عارض ہوا ہے بخلاف حقوق العباد کے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام (قعدہ اولیٰ میں) جبکہ غالب ہے نماز کو ختم نہیں کرے گا بخلاف کلام کے اس لئے کہ نماز کی ہیبت نمازی کو یاد دلانے والی ہے تو (نماز میں) بھول کر کلام غالب نہیں ہے، اور بہر حال نیند پس یہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجزی ہے جو اختیار کے منافی ہے تو نیند اس خطاب کی تاخیر کو واجب کرے گی جو اداء کے لئے وارد ہوا ہے اور طلاق و عتاق اور اسلام و ردّت کے اندر ناکم کی عبارات بالکل باطل ہو جائیں گی۔ نماز میں اس کی قرائت و کلام سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے اپنی نماز میں قبضہ لگا یا یہی صمیع ہے اور اغما اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں نیند کے مثل ہے یہاں تک کہ اغما عبارات کی صحت کو مانع ہے اور اغما نیند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ نیند ایک اصلی (طبعی) کسل و سستی ہے اور اغما ایک ایسا عارض ہے جو بالکل قوت کے منافی ہے اس وجہ سے اغما تمام احوال میں حدث ہے اور اغما بنا کر کے لئے مانع ہے اور اغما کا امتداد خصوصیت سے نماز کے حق میں معتبر ہے۔

## تشریح

نسیان کی تعریف واضح ہے ۱۔ جعل من اسباب العفو، لکن کی خبر ہے ۲۔ لانه من جهة الخلل في العمل کا متعلق مقدم ہے ۳۔ نیند کی تعریف واضح ہے، اس کی تعریف بایں الفاظ کی جاتی ہے ہونہ ۴۔ طبیعتہ تحدث فی اللسان بلا اختیار منہ تمنع الحواس الظاہرة والباطنة عن العمل مع سلاہتہ واستعمال العقل مع قیامہ، ناوجب الخ عاجزی کا نتیجہ ہے ۵۔ مصنف نے نماز میں نیند میں قبضہ لگانے کی صورت میں نماز کے فاسد نہ ہونے کو اور حدث نہ ہونے کو صمیع کہا ہے لیکن بر بناء احتیاط متاخرین کا مختار نماز کا فساد ہے و بر نیفی

## سبق نمبر ۸۶

عارض سادہ میں سے ایک عارض رقیبت (غلامی) ہے جو ایک حکمی عاجزی ہے یعنی حکم شرع غلام عاجز و مجبور ہے کسی قسم کے نفقات کا مالک نہیں ہے اگر چہ وہ بظاہر آزاد سے زیادہ لیم و شیم ہو اور غلامی حقیقت میں کفر کی سزا ہے یعنی کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور غلامی کو باعث ننگ و عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا۔ بہر حال غلامی کی لعنت ابتدائی حالت میں صرف کفار کی گردن پر پڑتی ہے اس کے بعد چاہے وہ راہ اسلام قبول



کرے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا جیسے خراج ابتداً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر خراجی زمین کو مسلمان بھی خریدے تب بھی خراج علی حالہ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا بالفاظ دیگر رقیق حالت بقاریں ایک حکمی امر پلوچی یعنی جزاء کے معنی کی رعایت کے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی فقہی ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رکھتی ہے اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور عقارت کا ثناء بنا رہتا ہے۔

اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہو سکتی یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ رقیق حق اللہ ہے اور حق اللہ میں تجزی نہیں ہوتا اس لئے غلام کے بعض حصہ کو آزاد اور بعض کو غلام کہنا صحیح نہ ہوگا بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتا ہے کیونکہ یہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں میں ملک تجزی کو قبول کر سکتا ہے لہذا اگر کوئی شخص اپنے غلام کو ایک وقت دو شخص کے ہاتھ فروخت کر دے تو بالا جماع یہ بیع جائز ہوگی اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کرے تو دوسرا نصف بالا جماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا، اور ملک رقیق سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیا میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن غلام ہونا انسان کے لئے خاص ہے جس طرح رقیق غیر تجزی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی آزادی بھی تجزی قبول نہیں کرتی آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان مالک بننے اور شہادت و قضاء وغیرہ کی ولایت کا اہل ہو جاتا ہے (رقیق کے غیر تجزی ہونے پر مصنف نے جامع کبیر کا ایک جزئیہ پیش فرمایا ہے کہ اگر کوئی مجہول النسب شخص یہ اقرار کرے کہ میرا نصف حصہ فلاں شخص کا غلام ہے تو اگر پر مقررہ کے لئے تو ملکیت نصف میں ثابت ہوگی لیکن مقررہ شہادت اور جملہ احکام میں عبد کامل شمار کیا جائے گا یعنی رقیق غیر تجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک اعتناق بھی غیر تجزی ہے کیونکہ اعتناق کہتے ہیں عتق ثابت کرنے کو تو عتق اعتناق ہی کا اثر اور نتیجہ ہے اور جب عتق یعنی اثر میں تجزی نہیں تو موثر یعنی اعتناق کے اندر بھی تجزی نہ ہونی چاہئے۔

حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اعتناق کی حقیقت ازالہ ملک ہے اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو لامحالہ ازالہ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اعتناق رقیق ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے سے خالص اپنے حق میں تعریف کرنے کا مالک ہے اور آقا کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تعریف کا اسے کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجہ میں رقیق زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیق کے توسط بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنے قرابتدار کو خریدنا بواسطہ ملک اعتناق شمار ہوتا ہے۔

بہر حال ازالہ حق عبد ہونے کی وجہ سے تجزی ہے لیکن پوری ملک کے ازالہ سے ثابت ہونے



والاکم یعنی عتق متجزی ہے کیونکہ وہ حق اللہ ہے تو جب آقا اور اپنی پوری ملک کو ہٹائے گا تو عتق ثابت ہوگا ورنہ اگر بعض ملک کو ساقط کیا تو پوری علت نہیں پائی گئی تو تکمیل علت کے بغیر معلول کا ثبوت موقوف رہے گا جیسے اعضاء وضو کا ہونا تجزی کو قبول کرتا ہے لیکن اباحت صلوٰۃ کے حق میں یہ غیر متجزی ہے، اور جیسے طلاق کے اعداد میں تجزی ہے لیکن حرمت غلیظہ میں تجزی نہیں ہے یہی حال اغتاق میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اعتناق کا مقصد اصلی اثبات عتق ہے اور ازالہ ملک ضمنا ہے اور امام صاحب کے نزدیک ازالہ ملک حقیقتہً و قصداً ہے اور اثبات عتق ضمنا ہے۔ پھر چونکہ رقیق خود مملوک ہے تو وہ کسی مال کا مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھے گا لہذا بیک وقت وہ مالک بھی ہو اور مملوک بھی ایسا نہ ہوگا، کیونکہ مالک ہونا قدرت لسانی ہے اور مملوک ہونا عجز و بے اختیاری کی علامت ہے لہذا غلام اور مکاتب سب تجزی کے مالک نہ ہوں گے یعنی ایسی باندی اپنے پاس نہیں رکھ سکتے جسے خاص طور پر مجامعت اور وطی کے لئے ٹھہریں رکھی جائے۔ اور نہ ان دونوں سے اسلام کا فریضہ حج ادا کرنا صحیح ہوگا اور اگر ادا کر لیں تو یہ اُن کا حج نفل ہوگا کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ آقا ران کے ہر قسم کے منافع بدنی و مالی کا مالک ہے اس لئے بذات خود ان کو ادا حج کی قدرت نہیں ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا الرِّقُّ فَهُوَ عَجْزٌ حَكْمِيٌّ شَرَعِيٌّ جَزَاءٌ فِي الْأَصْلِ لَكُنْهٌ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْأُمُورِ الْحَكْمِيَّةِ بِهِ يَصِيرُ الْمُرْغُضَةُ لِلْمَلَائِكَةِ وَالْأَبْدَانُ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجْزِئَةَ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ فِي مَجْهُولِ السَّبِّ إِذَا اقْرَأَتْ نَفْصُهُ عَبْدٌ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَجْعَلَ عَبْدًا فِي شَهَادَاتِهِ وَفِي جَمِيعِ أَحْكَامِهِ وَكَذَلِكَ الْعَتَقُ الَّذِي هُوَ ضِدُّهُ وَقَالَ أَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى الْأَعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّءُ لِأَنَّهُ لَا يَتَجَزَّأُ الْفِعَالُ وَهُوَ الْعَتَقُ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ الْأَعْتَاقُ إِزَالَةُ أَمْلَكٍ مُتَجَزَّئَةٍ تَعْلُقُ بِسِقْرٍ كَلِمَةٍ عَنِ الْمَحَلِّ حَكْمٌ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعَتَقُ فَإِذَا اسْقَطَ بَعْضُ فَقَدْ وَجَدَ شَطْرَ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعَتَقُ إِلَى تَكْلِيمِهَا وَصَارَ ذَلِكَ كَغَسْلِ أَعْضَاءِ الْوَضُوءِ لَا بِأَحْتِادِاءِ الصَّلَاةِ وَكَأَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيمِ وَهَذَا الرِّقُّ يَنَاقِضُ مَالِكِيَّةَ السَّالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوكِيَّةِ مَا لَا حَتَّى لَا يَمْلِكَ الْعَبْدُ وَالْمَكَاتِبُ التَّسْرِي وَلَا تَقْصَمُ مِنْهَا حُجَّةُ الْإِسْلَامِ لِعَدَمِ أَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لَا مِنْهَا لِلْمَوْلَى إِلَّا فِيمَا اسْتَشْنَى عَلَيْهِ مِنَ الْقَرَبِ الْبَدَنِيَّةِ

اور بہر حال رقیق پس وہ حکمی عاجزی ہے جو اصل میں بطور سزا کے مشروع ہوئی ہے۔ لیکن رقیق حالت بقا میں حکمی امور میں سے ہو گئی اس کی وجہ سے آدمی مملک اور ذلت کا نشانہ بن جاتا ہے اور رقیق ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا پس محمد نے جامع کبیر

ترجمہ



میں فرمایا ہے مجہول النسب کے بارے میں جبکہ وہ اقرار کرے کہ اس کا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے کہ اس کو اس کی شہادت اور جملہ احکام میں غلام کا مل شمار کیا جائے گا اور ایسے نگوہ عتیق جو رقی کی ضد ہے درصاحبین نے فرمایا کہ عتیق غیر متجزی ہے اس وجہ سے کہ اس کا اثر (عتیق) غیر متجزی ہے اور ابو حنیفہ نے فرمایا کہ عتیق ملک متجزی کا ازالہ ہے محل (ملوک) سے پوری ملک کے سقوط سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو غیر متجزی ہے اور عتیق ہے پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہوا پس علت کا نصف حصہ پایا گیا ہے پس عتیق موقوف رہے گا علت کی تکمیل پر اور اسقاط ملک ایسا ہو گیا جیسے اعضا و ضوہ کا غسل (علت ہے) نماز کی ادائیگی کی اباحت کے لئے اور جیسے طلاق کے اعداء (علت ہیں) تحریم کے لئے اور یہ رقیہ مال کی مالکیت کے منافی ہے مال ہونے کی حیثیت سے ملکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب قسریٰ کے مالک نہ ہوں گے اور ان دونوں کی جانب سے اسلام کا فرض صحیح نہ ہوگا اصلی قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور قدرت وہ منافع بدنیہ ہیں اس لئے کہ منافع آقا کے لئے ہیں مگر عبادات بدنیہ میں سے جن کا استثنا کر دیا گیا ہے۔

**سبق نمبر ۸۷** البتہ رقیہ غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقد نکاح اور اپنے دم اور اپنی حیات کی ملکیت کہ غلام ہونے کے باوجود وہ نکاح کا مالک ہے کیونکہ اپنی شرمگاہ کی فطری خواہش کا پورا کرنا شرعاً فرض ہے اور اس غرض کے لئے غلام کو باندی رکھنے کی اجازت نہیں ہے تو نکاح کی صورت متعین ہو گئی البتہ غلام کا عقد نکاح آقا کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا وجوب اس کی قیمت سے وابستہ ہے ممکن ہے کہ ادائیگی مہر کے لئے اس کو بیچنے کی نوبت آجائے جس میں سراسر مولیٰ کا نقصان ہے اس لئے آقا کی رضامندی ضروری ہے۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا مالک خود ہے کیونکہ بحیثیت انسان وہ بھی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں اسی بنا پر غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کر نیکا حق نہیں رکھتا اور اگر غلام کسی کے قتل کا اقرار کرے جو موجب قصاص ہو صحیح ہے اس لئے کہ وہ اپنے خون کے معاملہ میں آزاد آدمی کے مشابہ ہے۔

بہر حال غلام بھی آزاد کے مثل بقار کا حق رکھتا ہے اور بقار اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ غلام کو اپنے خون اور اپنی حیات کے تحفظ کا وہی حق دیا جائے جو آزاد کو ملتا ہے لہذا دیا گیا، ہاں رقیہ ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہو یعنی دنیاوی شرافت جو انسانوں کو دنیا میں حاصل ہوتی ہے، ورنہ اخروی شرافت کا مدار صرف تقویٰ پر ہے اور دنیوی شرافت و بزرگی سے مراد یہ ہیں ملامہ و ولایت و علت، یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا دین واجب ہونے کے قابل نہیں ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے یا ذمہ ناقص کی جانب غلام کی مالیت اور اس کی کمائی نہ ملا دیا جائے۔ اور غلام کو کسی پر نکاح وغیرہ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اسی طرح غلام کے لئے اتنی بیویاں رکھنا حلال نہیں جنہی آزاد کے لئے حلال ہیں



بلکہ صرف دو بیویاں غلام کے لئے جائز ہیں اسی بنیاد پر باندی کی صرف دو طلاق ہونگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور باندی کی عدت آدمی ہوگی یعنی دو حیض اور آزاد عورت کی تین حیض اور قسم (باری ہیں بھی منکوحہ باندی کا حق آزاد عورت کا نصف ہوگا اور غلام کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی لہذا اگر کوئی آزاد آدمی غلام کو قتل کر دے تو دس ہزار درہم دیت ہے اور غلام کی صورت میں اس کی قیمت واجب ہوگی اور اگر غلام کی قیمت اتفاق سے بیس ہزار درہم ہو تو آزاد کی دیت سے دس درہم کم قیمت واجب ہوگی تاکہ آزادی کی شرافت ظاہر ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ آزاد شخص کو دو اختیار حاصل ہوتے ہیں مباح حق تصرف اور قبضہ کا حق مباح حق ملک، اور غلام کو صرف اول حق حاصل ہوتا ہے ثانی نہیں لہذا اس کے خون کا بدل آزاد کی دیت سے کم کر دینا ضروری ہوگا جیسے اسی بنیاد پر عورت کی دیت آدمی واجب ہوتی ہے کیونکہ عورت کو مال کے اندر تو حق تصرف اور ملک سب حاصل ہے۔ لیکن بعض وہ چیزیں جو مال نہیں جیسے ملک متعہ نکاح کے اندر وہ عورت کے لئے ثابت نہیں کیونکہ اس کا ثبوت ذکور پر موقوف ہے تو غلام اس کا اہل ہے لیکن عورت اس کی اہل نہیں ہے اور یہ بات جو ہم نے کہی ہے کہ غلام کو حق تصرف اور قبضہ کا استحقاق حاصل ہے یہ ہمارے اصول پر مبنی ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف اور قبضہ کے بارے میں اصالتاً حکم کا ثبوت غلام ہی کے لئے ہوتا ہے اور اصلی چیز قبضہ اور تصرف کا حق ہے کیونکہ ضرورت انسان قبضہ اور تصرف سے پوری ہو جاتی ہے اور ملک زوائد میں سے شمار کی جاتی ہے تو مقصود اصلی تصرف اور قبضہ ہے اور یہی ملک تک رسائی کا ذریعہ ہے۔

بہر حال غلام تصرف اور قبضہ میں اہل ہے البتہ ملک میں اپنے آقا کا وکیل ہے یعنی ملک میں آقا کا اس کا قائم مقام ہے لہذا جب یہ تصرف کرے گا تو ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی تو تصرف اور قبضہ غلام کا اور ملکیت آقا کا والیوں کی مختلف فیہا ہوا لہذا سے بھی مراد ہے، تو ہم اس غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاؤ اذن تجارت کے حکم میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں اور پھر اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے جزئیات متفرع کرتے ہیں۔

لہذا جب غلام نے کوئی چیز خریدی تو اگر جب غلام کو حق تصرف حاصل ہوا ہے لیکن ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہے تو غلام ملک کے بارے میں وکیل کے مثل ہے، بہر حال یہاں غلام پر وکیل کے احکام نافذ ہوں گے لہذا اگر چاہے تو اس پر حجر عائد کر سکتا ہے جس میں اس کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جیسے موکل وکیل کی رضامندی کے بغیر وکیل کو معزول کر سکتا ہے۔

اسی طرح اگر غلام ماذون نے آقا کے مرض الموت میں عین فاحش یا عین یسیر کے ساتھ بیع و شرا کی تو اگر آقا پر قرض ہو تو ماذون کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر قرض نہ ہو تو فقط تنہائی میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ آقا کا وکیل ہے اور اگر آقا خود یہ کام انجام دیتا تو بھی یہی حکم ہوتا لہذا اب بھی وہی حکم ہوگا۔ ماذون کی مثال، آقا نے اپنے غلام کو ماذون کیا اور اس ماذون نے اپنے غلام کو ماذون کیا



پھر آقا نے اول پر حجر مائد کر دیا تو ماذون ثانی مجبور نہ ہوگا کیونکہ اگر نوکل نے کسی کو وکیل بنایا اور اس کو اختیار دیدیا کہ تو وکیل بنا سکتا ہے لہذا وکیل نے دوسرا وکیل بنایا پھر نوکل نے اول کو معزول کر دیا تو ثانی معزول نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالرَّقَّ لَا يَنَالُ فِي مَالِكِيَّةِ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالِدَمُ وَالْجِنَاةُ وَيَنَالُ فِي كِبَالِ الْحَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكِرَامَاتِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلَ الذِّمَّةِ وَالْوَلَايَةِ وَالْحَلِّ حَتَّى أَنْ ذِمَّتَهُ ضَعُفَتْ بِرَقَبَةٍ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدِّمْنَ بِنَفْسِهَا وَضَعَتْ إِلَيْهَا مَالِيَّةَ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبِ وَكَذَلِكَ الْحَلُّ يَنْصَفُ بِالرَّقَبِ حَتَّى أَنْ يَنْكُمُ الْعَبْدُ امْرَأَتَيْنِ وَتَطْلُقَ الْأَمَةُ ثَنَتَيْنِ وَتَنْصَفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسَمُ وَالْحَدُّ وَانْتَقَصَتْ قِيَمَةُ نَفْسِكَ لَأَنَّهُ أَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ وَاسْتَحَقَّاقَ الْيَدِ عَلَيْهِ دُونَ مَلِكِهِ فَوَجِبَ نَقْصَانُ بَدَلِ دَمِهِ عَنِ الدِّيَّةِ بِالْأَنُوثَةِ لِعَدَمِ أَحَدِهِمَا وَهَذَا عِنْدَنَا أَنَّ الْمَاذُونَ يَتَصَرَّفُونَ لِنَفْسِهِمْ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْبَيْدُ وَالْمَوْلَى يَخْلُفُهُ فِي مَا هُوَ مِنَ الزَّوَادِ وَهُوَ الْمَلِكُ الْمَشْرُوعُ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى الْبَيْدِ وَلِهَذَا اجْعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمَلِكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْأَذْنِ كَالْوَكِيلِ فِي مَسَائِلِ مَرْضَى الْمَوْلَى وَفِي عَامَةِ مَسَائِلِ الْمَاذُونَ

**ترجمہ** اور رقیّت غیر مال کی مالکیت منافی نہیں اور وہ نکاح اور خون اور حیات ہے اور منافی ہے حالت کے اس کمال کے جو کرامات کی اہلیت کے سلسلہ میں ہوتا ہے وہ کرامات جو انسان کے لئے دنیا میں موضوع ہیں جیسے ذمہ اور ولایت اور حلت یہاں تک کہ رقیق کا ذمہ ضعیف ہے اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے پس وہ ذمہ بذات خود دین کا متحمل نہیں ہوگا اور ملا دیا جائیگا اس ذمہ کی جانب مالیت رقبہ اور کسب کو اور ایسے ہی رقیق کی وجہ سے حلت آدمی ہو جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاق دی جائیگی اور عدت آدمی ہو جائیگی اور باری آدمی ہو جائیگی اور حد آدمی ہو جائیگی اور غلام کے نفس کی قیمت گھٹ جائیگی اس لئے کہ غلام اہل ہے مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا نہ کہ مال کے مالک ہونے کا تو واجب ہے اس کے خون کے بدل کا گھٹنا آزاد کی دیتا سے مالکیت کی دقتوں میں سے ایک کے اندر نقصان کی وجہ سے جیسے آنوث کی وجہ سے دیت آدمی ہو جاتی ہے ان دونوں میں سے ایک کے ہونے کی وجہ اور ہمارے نزدیک اسے کہ ماذون تصرف کرنا ہے اپنے نفس کے لئے اور تصرف کا حکم اصلی اور وہ قبضہ ہے غلام ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور آقا اس کا خلیفہ ہے (یعنی قائم مقام ہے) اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو مشروع ہے قبضہ تک رسائی کے لئے اور اسی وجہ سے قرار دیا ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاؤن کے حکم میں مثل وکیل کے آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔





## سبق نمبر ۸۸

اور رقیّت کی وجہ سے عصمت دم پر کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ غلام کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسے آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے سبب پیدا ہوتی ہے یعنی مومن شخص کا قاتل ہی مستحق گناہ ہے جس کے نتیجہ میں قاتل پر کفارہ واجب ہے اور عصمت سے تعرض کرنے پر قیمت (نمان) لازم ہوتی ہے وہ دارالاسلام میں ہونے سے لازم ہوتی ہے خلاصہ کلام عصمت موثرہ ایمان سے اور عصمت مقومہ دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور ایمان اور دارالاسلام کا باشندہ ہونے میں غلام مثل آزاد کے ہے، اسی وجہ سے رقیّت کی وجہ سے عصمت میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا البتہ مقدار قیمت میں رقیّت کا اثر ظاہر ہوگا یعنی غلام ہونے کا اثر اس کی قیمت کم کرنے میں نمایاں ہوگا، چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے یا اس سے زیادہ تو صرف ۹۹۰ درہم واجب ہوگی تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے گھٹا ہوا رہے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام عصمت میں آزاد کے مثل ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے بدلہ میں قتلِ عمد میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائیگا جیسے عورت کے بدلہ مرد کو قتل کیا جاتا ہے۔ بہر حال رقیّت عصمت میں موثر نہیں ہے لیکن غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں صرف ان عبادات میں شریعت نے مالک بنا دیا ہے جن کا شریعت نے استثناء کر دیا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ اسی وجہ سے حج کے اندر بھی غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہوا تھا اس لئے کہ یہاں منہاب شریعت استثناء نہیں ہے۔ اسی وجہ سے آقاؐ کی اجازت کے بغیر غلام سے پہلے غلام کو جہاد میں شرکت کرنے کی اجازت نہ ہوگی البتہ اگر آقاؐ نے اجازت دیدی تو نقصان کی تلافی ہو جائیگی اور اب اس کے لئے جہاد میں شرکت جائز ہوگی اور اب یہ غلام ماذون ہو گیا (یعنی ماذون فی الجہاد لانی التبارۃ)

بہر حال غلام کی رقیّت اہلیت جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے لئے مالِ غنیمت میں سے مکمل حصہ نہیں لگایا جاسکتا خواہ وہ آقاؐ کی اجازت سے جہاد کرے یا بغیر اجازت مولیٰ کے کرے بہر حال اس کو کامل حصہ نہیں دیا جاسکتا البتہ امام کچھ مناسب سمجھے کھانے پینے اور دل بھانے کی چیز اس کو دے سکتا ہے جس کی عطیہ اور رخصت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں تک ذمہ اور حلت کا بیان پورا ہوا ولایت کا بیان امور ثلاثہ مذکورہ میں سے باقی رہ گیا یہاں اس کا بیان کیا جاتا ہے کہ غلام سے ہر قسم کی ولایت منقطع ہے کیونکہ اسے اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں تو دوسروں پر اسے کیسے ولایت حاصل ہو جائیگی لہذا نہ وہ کسی کا نکاح کر سکے گا اور نہ قاضی بن سکے گا اور نہ گواہ بن سکے گا۔

سوال ۱۔ غلام ماذون فی الجہاد مشرک کو امان دے سکتا ہے اور یہ بھی ولایت ہے حالانکہ اس سے تمام ولایات منقطع ہیں تو اس کا امان کیسے صحیح ہوگا؟

جواب ۱۔ آقاؐ نے جب غلام کو جہاد میں شرکت کی اجازت دیدی تو وہ بھی مال کا شریک بن گیا اگرچہ



پورا حصہ نہ ہو رخصت ہو مگر ہے تو فی الجملہ مالِ غنیمت میں شرکت اب وہ امان دیکر براہ راست اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمننا پڑتا ہے لہذا یہ باب ولایت میں سے شمار نہ ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے اگر غلام ہلالِ رمضان کی شہادت دے تو اس کی شہادت صحیح ہے اگرچہ وہ اہل ولایت میں سے نہیں ہے بلکہ اس کو جو یہی ہے کہ اولاً غلام نے روزہ کو اپنے اوپر واجب کیا ہے پھر ضمننا و تبثنا اس کا حکم غیر کی جانب متعدی ہوگا۔ اور جو غلام کا فعل اولاً غلام کو متاثر کرے پھر ضمننا آثار کی ملکیت منافع کرے تو وہاں غلام کا فعل معتبر ہوگا لہذا اگر غلام ماذونِ حدود اور قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہے۔

اسی طرح چوری کے بارے میں اقرار کرے خواہ مالِ مسروق ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو بہر صورت اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ اگر مالِ مسروق ہلاک شدہ ہو تو صرف ہاتھ کیٹیکا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ نہیں دی جاتیں۔ اور اگر مال موجود ہے تو جس سے چرایا ہے اس کو مال واپس کرنا ضروری ہوگا اور ہاتھ بھی کٹے گا، یہ تفصیل غلام ماذون کی ہے، رہا غلام مجبور تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے یعنی اگر غلام مجبور وہ چوری کا اقرار کرے تو دیکھا جائے کہ مالِ مسروق باقی ہے یا نہیں اگر نہیں تو فقط ہاتھ کٹے گا اور اگر باقی ہے تو پھر دو صورتیں ہیں آثار اس کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب اگر تصدیق کرتا ہے تو قطع اور دو دونوں ثابت ہوں گے اور اگر تکذیب کرے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے یعنی رد اور قطع ید اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہاتھ تو اب کاٹا جائیگا اور مالِ مسروق کا ضمان بعد عتق واجب ہوگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس وقت کچھ حکم نہ ہوگا البتہ بعد عتق مال کا تادان واجب ہوگا۔

ما قبل میں بتلایا جا چکا ہے کہ رقیق مال کی منافی ہے اس بنیاد پر یہ حکم ہوا کہ اگر غلام نے خطا کر کوئی جنایت کی مثلاً کسی کو قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اس لئے بجائے اس کے کہ مال واجب ہو اسی کی گردن کو اس جنایت کا عوض قرار دیا جائیگا ہاں اگر آثارِ فدیہ دینا منظور کر لے تو اور بات ہے تو اب غلام جنایت کا عوض قرار نہیں دیا جائیگا بلکہ بقول ابو حنیفہ رحمہ واجب اصلی کی جانب حکم ماند ہو گیا کیونکہ ان کے نزدیک واجب اصلی فدیہ دینا ہے اور جب واجب اصلی فدیہ دینا ہے تو اگر آقا مفلس ہو جائے تو اس کے افلاس کی وجہ سے فدیہ کا وجوب ساقط نہ ہوگا۔

لیکن صاحبین رحمہ کے نزدیک فدیہ دینا حوالہ کے درجہ میں ہے ورنہ اصل وجوب غلام کے اوپر تھا اس لئے اپنے قرض اور وجوب کو مولیٰ کی طرف پھیر دیا اور جب ممتال علیہ ادا حق سے عاجز ہو جائے تو امیل بری نہ ہوگا لہذا غلام ماخوذ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالرَّقُّ لَا يُوْثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدِّمِّ وَانَّ يَأْتِي ثَرْفِي قِيَمَتِهِ وَانَّنَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيمَانِ وَالْإِدَارِ وَالْعَبْدُ فِيهِ مِثْلُ الْحَرِّ وَلِذَلِكَ يَقْتُلُ الْحَرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَاجِبَ الرَّقِّ نَقْصَانًا فِي

المجاهد حتى لا يجب عليه ان استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى  
ولهذا لم يستوجب السهم الكامل من الغنمة وانقطعت الولايات كلها بالبرق لانه  
عجز حكمتي وانا صيغ امان الماذون لان امان بالاذن يخرج عن اقسام الولايات من  
قبل ان صار شريكا في الغنمة فلزمه ثم تقدى الى غير ذلك مثل شهادة بهلال  
رمضان وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة  
وبالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف وعلى هذا قلنا في جنائبة  
العبد خطأ انه يصير جزاء الجنائبة لان العبد ليس من اهل ضمان مالىس بال  
الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائد الى الاصل عند ابى حنيفة رحمه حتى  
لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة

## ترجمہ

اور رقیّت خون کی عصمت میں موثر نہیں ہے ہاں غلام کی قیمت میں موثر ہے اور عصمت یا ان  
اور دار الاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور اس میں غلام مثل آزاد کے ہے اس وجہ سے  
آزاد کو غلام کے بدلہ میں قصاصات مل گیا جائیگا اور رقیّت جبّاد میں نقصان پیدا کرے گی یہاں تک کہ  
غلام پر جہاد واجب نہ ہوگا اس لئے کہ حج اور جہاد میں غلام کی استطاعت کا آثار پر استثناء نہیں  
کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا اور رقیّت کی وجہ سے تمام ولایات  
منقطع ہو جائیں گی اس لئے کہ رقیّت ایک حکمی عاجزی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے اس لئے کہ امان  
اذن آقا کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہو گیا اس وجہ سے کہ غلام غنیمت میں شریک ہو گیا پس  
امان کا حکم ماذون پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی جانب متعدی ہوگا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں  
غلام کی شہادت اور اسکا اصل کے مطابق غلام ماذون کا حدود اور قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری  
کا جس میں مال ہلاک ہو گیا ہو اور اس چوری کا جس میں مال مسروق موجود ہو (یہ اقرار) ماذون کی طرف  
سے صحیح ہے اور محجور میں اختلاف معروف ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا خطا غلام کی جنائیت کے  
بارے میں کہ غلام ہی اپنی جنائیت کی جزا ہوگا اس لئے کہ غلام اس ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو  
جیسے یہاں ہے کہ دیت جانی کے حق میں صلہ ہے) مگر یہ کہ آثار فدیہ ادا کرنا چاہے تو واجب اصل  
کی جانب لوٹ آئیگا ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہاں تک کہ یہ (فدا) افلاس سے باطل نہ ہوگا اور  
صاحبین رحمہ کے نزدیک یہ حوالہ کے درجہ میں ہے۔

تشریح: مسئلہ تو واضح ہے لیکن ۲ باتیں عرض ہیں ۱۔ مصنف نے آخر میں جو بات کہی ہے یہ  
اصول وجوب آقا پر ہے اور غلام کو جنائیت کی



جزا کہنا امام شافعیؒ کا مذہب ہے، کذا صرح فی الہدایہ،  
 البتہ اس میں اختلاف ہے کہ واجبہ صلی و فیع غلام ہے یا فدیہ، تو اس میں دو قول ہیں ۲۰ حوالہ میں جس پر  
 حوالہ کیا گیا ہے اگر وہ مفلس ہو جائے اور ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو اصل کو پکڑا جائے گا لہذا بقول صاحبین یہاں  
 غلام کا بھی یہی حشر ہوگا۔

**سبق نمبر ۸۵**  
 عوارض مساویہ میں سے ایک مرض ہے یہ انسانی بدن کی وہ کیفیت ہے  
 جو طبیعت کے اعتدال کو ختم کر دیتی ہے بہر حال مرض وجوب حکم کی اہلیت  
 اور صحت عبارت و کلام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لہذا وہ جملہ احکام نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوگا وہ دوسری  
 بات ہے کہ حسب اختلاف مواقع اسے حکم میں تخفیف دیدی جاتی ہے۔

**سوال ۱۔** جب مریض میں اہلیت باقی ہے تو مرض الموت میں بعض صورتوں میں اس پر حجر کیوں عائد  
 کیا گیا ہے؟

**جواب ۱۔** اس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الموت میں وارث یا قرض خواہ کا حق اس مال سے اپنے حق کے  
 بقدر متعلق ہو جاتا ہے اس وجہ سے جب مریض کا تصرف وارث اور قرض خواہ کے حق کو خیر بردہ کر لیا تو حجر عائد کیا گیا  
 تاکہ اصحاب حق کے حقوق کی حفاظت ہو سکے پھر اگرچہ اس کا مرض الموت ہو ناجب معلوم ہو گا جبکہ وہ اسی مرض سے مر جائے  
 ورنہ مرض الموت نہ ہوگا اور جب اس کا مرض الموت ہو نا معلوم ہو گیا تو حجر کی اسناد ابتداء مرض کی جانب ہوگی  
 اور حجر اس مقدار کے حق میں عائد ہو سکتا ہے جو ان کے حق میں تصرف ہو ورنہ ثلث مال میں ورثہ کا حق نہیں ہے اسی  
 طرح اگر قرض ترکہ کو محیط نہ ہو تو مقدار قرض میں حجر ہوگا باقی میں نہ ہوگا۔

بہر حال مرض الموت کا علم جب ہو گا جبکہ اس مرض کا موت سے اتصال ہو جائے اس لئے سوال ہو گا کہ بوقت  
 تصرف احتمال ہے کہ وہ اس مرض سے مرے یا نہ مرے تو اب تصرف کا کیا جائے؟ تو اس کے بارے میں یہ منالط مقرر  
 ہوگا کہ اس کے تصرف پر غور کیا جائے کہ وہ متحمل ضیاع ہے یا نہیں تو اول کوئی الحال صحیح قرار دیا جائے گا اور اگر  
 حاجت اس کے توڑنے کی پیش آئے گی تو اس کو توڑ دیا جائیگا اور ثانی میں دیکھا جائے کہ اس کی وجہ سے وارث  
 یا غیر کے حق میں تصرف ہے یا نہیں اگر نہیں تو وہ تصرف بھی نافذ ہوگا ورنہ اس کو موت پر متعلق شمار کیا جائیگا مثلاً  
 مرض الموت بین غلام آزاد کرنا بایں صورت اس کو موت پر متعلق کر کے مدبر کا درجہ دیا جائیگا اور بعد موت مولیٰ وغیرہ  
 یا وارث کو اپنی قیمت لکا کر دیگا۔

**سوال ۲۔** اگر غلام مرہون کو راہن آزاد کر دے تو وہ نافذ ہوتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق  
 متعلق ہے؟

**جواب ۲۔** مرتہن کا حق صرف قبضہ ہے اور مالیت راہن کی ہے فلا اشکال۔ قیاس کا مقتضایہ تھا



کہ مریض کو ثلث کے اندر بھی صلا کا اختیار نہ ہونا (جیسے ہبہ اور صدقہ اور زکوٰۃ وغیرہ) لیکن شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کی اجازت دیدی۔

سوال :- جب ثلث میں صلا کی اجازت ہے جس میں وصیت بھی داخل ہے تو اگر وہ اپنے اس حق میں وارث کو وصیت کر دے تو وہ بھی جائز ہونی چاہئے ؟

جواب :- وارث کے لئے جب اللہ نے خود وصیت کر دی تو اس کی وارث کے لئے وصیت باطل قرار دیکجائیگی لہذا یہ کسی بھی طرح وارث کو وصیت نہیں کر سکتا۔ یعنی وصیت کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں وہ سب ممنوع قرار دیدی گئیں۔ صورت بھی، معنی بھی، حقیقت بھی، مشبہ بھی۔

۱۔ صورت مریض وارث کے ہاتھ قرضی مثل یا غیر مثل کے ساتھ اپنا سامان فروخت نہیں کر سکتا گویا کہ یہ عین بیع کی وصیت کی ہے اور یہ باطل ہے۔ معنی : کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے باطل ہے کیونکہ یہ معنی وصیت ہے۔ حقیقت، یعنی حقیقت وصیت کرے۔ مشبہ، مرض الموت میں اموال ربوہ میں سے عہدہ چیز کو گھٹیا چیز کے بدلہ میں مساوات کے ساتھ فروخت کرنا ہے یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ مشبہ وصیت ہے خلاصہ یہ نکلا کہ جو وصیت و عہدگی ورنہ کے حق میں ایسے ہی منقوم شمار کی گئی ہے جیسے بچوں کے حق میں اس کو منقوم شمار کیا گیا ہے لہذا باپ یا دمی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ بچہ کی عہدہ چیز اپنی گھٹیا چیز سے بیع کریں، اور جیسے مریض وارث کے لئے قرض کا اقرار نہیں کر سکتا اسی طرح وہ یہ اقرار بھی نہ کر سکے گا کہ میں اس وارث سے صحت کا دین وصول کر چکا ہوں ورنہ اس کو بھی معنی وصیت شمار کیا جائیگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْمَرْصُ فَإِنَّهُ لَا يَبْنِي فِي أَهْلِيَّةِ الْحُكْمِ وَلَا أَهْلِيَّةِ الْعِبَارَةِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوَلَةِ الْخِلَافَةِ كَانَ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيبِ بِمَا لَهُ فَيُثَبِّتُ بِهِ الْحُجْرَ إِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنَدًا إِلَى أَوَّلِهِ بِقَدَرِ مَا يَقَعُ بِهِ صِيَانَةُ الْحَقِّ فَقِيلَ كُلُّ تَصَرُّفٍ وَقَعَ مِنْهُ يَحْتَثِلُ الْفُسْخُ فَإِنْ الْقَوْلُ بِصَحَّتِهِ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ شَرُّ التَّدَارُثِ بِالْغَضَبِ إِذَا احْتِجَّ إِلَيْهِ وَكُلُّ تَصَرُّفٍ وَقَعَ لَا يَحْتَثِلُ الْفُسْخُ جُعِلَ كَالْمَعْلُوقِ بِالْمَوْتِ كَالْعَتَاقِ إِذَا وَقَعَ عَلَى حَقِّ غَرِيبٍ أَوْ وَارِثٍ بِخِلَافِ عَتَاقِ الرَّأْسِ حَيْثُ يَفْذَلُ أَنْ حَقُّ الْمَرْتَهَنِ فِي مَلِكٍ أَلِيٍّ دُونَ مَلِكٍ الرَّقَبَةِ وَكَانَ الْقِيَاسُ أَنْ لَا يَمْلِكُ الْمَرِيضُ الصَّلَةَ وَإِدَاءَ الْحَقُوقِ الْمَالِيَةِ لِلَّهِ تَعَالَى وَالْوَصِيَّةَ بِذَلِكَ إِلَّا أَنْ لَشَرَعَ جَوْنًا ذَلِكَ مِنَ الثَّلَاثِ نَظَرًا لَهُ وَلَمَّا تَوَلَّى الشَّرْعُ الْإِيصَاءَ لِلْوَرَثَةِ وَابْطُلَ إِيصَاءُهُ لَهُمْ بَطُلَ ذَلِكَ صَوْرَتُهُ وَمَعْنَى وَحَقِيقَتُهُ وَشَبْهَتُهُ حَتَّى يُصَحَّ بِبَيْعِهِ مِنَ الْوَارِثِ أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحَ وَبَطُلَ إِقْرَارُهُ لَهُ وَإِنْ حَصَلَ بِاسْتِيفَاءِ دَيْنِ الصَّحَّةِ وَتَقَوُّمِ الْجُودَةِ فِي حَقِّهِمْ كَمَا تَقَوُّمَتْ فِي حَقِّ الصَّفَا



## ترجمہ

اور بہر حال مرض احکام کی اہلیت اور تعمیرات کی صحت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن مرض جبکہ موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے تو ہوگا مرض وارث اور عظیم کا حق متعلق ہوینگے اسباب میں سے مریض کے مال کے ساتھ تو ثابت ہو جائیگا مرض کی وجہ سے حجر (مریض کو تصرف سے روکنے کا حق) بلکہ مرض موت سے مقفل ہو جائے اور مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے اتنی مقدار میں جس سے حق (وارث یا عظیم) کی حفاظت واقع ہو جائے لہذا کہا گیا ہے (یعنی یہ قاعدہ مقرر ہوا) کہ مریض کی طرف سے ہر ایسا واقع ہونے والا تصرف جو مقفل نسخ ہو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے جبکہ اس کی حاجت پیش آجائے اور ہر ایسا تصرف جو مقفل نسخ نہ ہو اس کو موت پر معلق کے مثل شمار کیا جائیگا جیسے اعتاق جبکہ اعتاق عظیم یا وارث کے حق پر واقع ہو بخلاف اعتاق راہن کے اس حیثیت سے کہ وہ نافذ ہوگا اس لئے کہ مرتہن کا حق قبضہ میں ہے نہ کہ ملک رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور اللہ کے لئے حقوق مالہ کی ادائیگی اور اس کی (ادار حقوق مالہ کی) وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کے ثلث مال سے اسکو جائز قرار دیا ہے اور جب شریعت ورثہ کیلئے ایسا کی متولی ہوگئی اور ورثہ کیلئے مریض کے وصیت کرنے کو باطل قرار دے دیا تو مریض کا صورتہ اور معنی اور حقیقتہ اور شبہہ وصیت کرنا باطل ہو گیا یہاں تک کہ ابو حنیفہ کے نزدیک بالکل مریض کی بیع وارث کے ہاتھ صحیح نہیں ہے اور وارث کے لئے مریض کا اقرار باطل ہے اگرچہ اقرار دین صحت کی وصولیابی کے سلسلہ میں ہو اور عہدگی قیمتی ہو جائیگی ورثہ کے حق میں جیسے جودت و عہدگی قیمتی شمار ہوتی ہے بچوں کے حق میں۔

## تشریح

۱۔ المرض ھینۃ بدنیۃ تضاد الصلوۃ لکن الافرغال بہا ماؤفۃ ۲۔ لکنہ لماکان الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ۲۔ بخلاف اعتاق الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ۳۔ ولما تولی الخ سوال مقدر

کا جواب ہے۔

## سبق نمبر ۹

عوارض سماویہ میں سے حیض و نفاس اور موت بھی ہے آج ان تینوں کا بیان ہے حیض و نفاس کسی بھی طرح اہلیت کو تو ختم نہیں کرتے لیکن نماز اور روزہ کی ادائیگی کے لئے حیض و نفاس سے طہارت شرط ہے اس لئے حیض و نفاس کے ساتھ نماز اور روزہ کی ادائیگی تو نہیں ہو سکتی رہی بات قضا کی تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا، روزہ کی قضا ہوگی، نماز کی نہ ہوگی و جہ اس کی یہ ہے کہ نماز کے قضا کرنے میں حرج ہے اور روزہ کی قضا میں حرج نہیں ہے۔ موت بھی ایک عارض ہے جو خالص عاجزی کا نام ہے تکلیف شرعی کی غرض اختیار سے ادا کرنا ہے اور مردہ عاجز محض ہے جو ادا نہیں کر سکتا اس لئے جو افعال باب تکلیف سے تعلق رکھتے ہیں وہ میت سے سب ساقط ہوں گے، لہذا زکوٰۃ و نماز اس سے دنیاوی اعتبار سے ساقط شمار ہوگی البتہ اخروی لحاظ سے اس پر گناہ باقی رہ جائیگا۔



اور جو میت پر غیر کا حق ہو تو اگر وہ کسی عین سے متعلق ہو جیسے مرتہن کا حق یا کسی مودع کا تو وہ حق اس چیز کی بقا تک باقی رہے گا کیونکہ یہاں میت کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ صاحب حق کو اس کی چیز دینا مقصود ہے، اور اگر کسی کا قرض ہو جو واجب فی الذمہ ہوتا ہے تو میت کا ذمہ ندارد ہے اس لئے اگر میت کا مال یا میت کا کفیل نہ ہو تو دنیوی اعتبار سے وہ قرض بھی ساقط ہوگا اگر میت کا ترکہ موجود ہو یا میت کا کفیل ہو تو قرض باقی رہے گا اسی بنیاد پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرمایا ہے کہ اگر میت نے مال نہیں چھوڑا اور نہ کفیل چھوڑا تو قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ لہذا اب اس کے قرض کی کفالت صحیح نہیں ہے غلام مجبور کا ذمہ کامل ہے اس لئے اگر غلام مجبور قرض کا اقرار کرے اور کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو کفالت درست ہے کیونکہ غلام مجبور کا ذمہ کامل ہے مگر آثار کے حق میں مالیت رقبہ کا انعام کر دیا جاتا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اس پر یہ قرض مولیٰ کے حق کی وجہ سے ہوا ہو اور جو احکام صلہ کے طریق پر مشروع ہوتے ہوں وہ بھی موت سے باطل ہو جائیں گے جیسے محارم کا نفقہ وغیرہ ہاں اگر اس کی وصیت کر دی ہو تو تہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کر دیکئے گی۔ اور موت منافی حاجت نہیں ہے لہذا وہ احکام جو اس کی منفعت کے لئے مشروع ہوئے ہوں تو وہ اس کی حاجت کے بقدر رہیں گے لہذا اس کے مال میں سے اولاً تنہیز و تکفین کا انتظام ہوگا ثانیہ اور دین ثالثاً باقی کی تہائی میں اس کی وصیت کا نفاذ پھر باقی کی وارثین کے درمیان تقسیم ہوگی (وقد بینا فی درس السراجی)

لہذا مولیٰ کے مرنے کے بعد اور اسی طرح بدل کتابت کے برابر مکاتب کے مال چھوڑ کر مرنے کی صورت میں کتابت کو باقی رکھا گیا ہے۔ اور اسی بنیاد پر مرد کی بیوی بعد موت اس کو غسل دے سکتی ہے البتہ مرد اپنی مرحومہ بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے (وہو ظاہر) اور قصاص اولامیت کی وجہ سے ورثہ کا حق بیکر ثابت ہوتا ہے لیکن اگر قصاص کسی وجہ کے پیش نظر دیت سے بدل جائے تو اب اس میں میت کا حق مقدم ہوگا اور اب اس مال میں ترکہ کے احکام نافذ ہوں گے، اگرچہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے مگر بعض صورتوں میں بعض وجوہات کے پیش نظر فرع اصل سے مختلف ہو جاتی ہے۔

یہ ساری باتیں احکام دنیوی سے متعلق ہیں ورنہ آخرت میں میت زندوں کے حکم میں ہے کیونکہ میت کے حق میں قبر ایسی ہے جیسے جنین اور بچہ کے لئے رحم مادر اور مادر کی گود ہے میت کو قبر میں اس لئے رکھا گیا ہے تاکہ اس پر احکام آخرت نافذ ہوں لہذا اس کی قبر یا تو جنت کی کیاری ہے یا جہنم کا گڈھا ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہمارے لئے روضہ جنت بنا دے (آمین) اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْحَيْضُ وَالنَّفَاسُ فَانْتَهَا كَلَامُ مَا نَ اهْلِيَّةٌ بوجہ مَا لَكِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهُمَا شَرْطُ لِحْوَاسِ  
۱۶۱ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ فِيهِمَا ۱۶۲ بَهَا وَفِي قَضَاءِ الصَّلَاةِ حَرْجٌ لَتَضَاعَفَهَا فَسَقَطَ بَهَا  
أَصْلُ الصَّلَاةِ وَكَأَحْرَجَ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ يَسْقُطْ أَصْلُهُ وَأَمَّا الْمَوْتُ فَانْ عَجَزُ خَالِصٍ يَسْقُطُ بِهِ

ماہو من باب التکلیف لغوات غرضہ وہو الاداء عن اختیار ولہذا قلنا ان یبطل عندہ النکوة  
وسائر وجوہ القرب وانما یبقی علیہ الماشع وما شرع علیہ لحاجة غیرہ ان کان حقا متعلقا بالعين  
یبقی یتقائہ لان فعلہ فیہ غیر مقصود وان کان دنیا لیمتیق بحج الذمۃ حتی ینضم الیہ مال او  
ما یؤكد بہ الذمۃ وہو ذمۃ الکفیل ولہذا قال ابو حنیفۃ ان الکفالة بالذمۃ یرعن المیت  
لا تقم اذالم یخلف مالا او کفیلًا کان الذمۃ یموت عن رجل تصم لان ذمۃ فی حقہ کاملۃ وانما  
تمت الیہ المالیۃ فی حق المولی وان کان شرع علیہ بطریق الصلۃ الا ان یوصی بہ فیصح من  
الثلث وأما الذی شرع لہ فبناء علی حاجتہ والموت لا ینا فی الحاجۃ فیستقل لہ ما یتقضى بہ  
الحاجة ولذلك قدم جهازہ شرعیونہ شرعوا یا کم من ثلثہ شرعوا وجب الموارث بطریق  
الخلافۃ عندہ نظر الہ ولہذا بقیت الکتابۃ بعد موت المولی وبعد موت المکاتب عن  
وفاء وقلنا ان المرءۃ تغسل زوجها بعد الموت فی عدتها لان الزوج مالک فبقی ملکہ  
الی انقضاء العدۃ فیما ہو من خواججہ خاصۃ بخلاف ما اذا ماتت المرءۃ لانہا مملوکہ  
وقد بطلت اہلیۃ المملوکیۃ بالموت ولہذا اتعلق حق المقتول بالدیۃ اذا انقلب قصاص  
مالا وان کان الاصل وہو القصاص ینتہی للورثۃ ابتداء بسبب النقص للمورث لانہ  
یجب عند انقضاء الحیوۃ وعند ذلک لا یجب لہ الا ما یقصر الیہ لحاجتہ ففارق الخلف  
الاصل لا اختلاف جالہما واما احکام الآخرۃ فلہ فیہا حکم الاحیاء لان القبر للمیت فی  
حکم الآخرۃ کالرحم للماء والمہد للطفل فی حق اندنیا وضع فیہ لاحکام الآخرۃ ووضۃ  
دارا وحفرۃ نار ونرجو اللہ تعالیٰ ان یرحمہ لنا روضۃ بکرمہ وفضلہ

## ترجمہ

اور بہر حال حیض اور نفاس پس وہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے لیکن ان  
دونوں سے طہارت شرط ہے روزہ اور نماز کی ادائیگی کے لئے جائز ہونے میں پس ان  
دونوں کی وجہ سے ادائیگی فوت ہو جائیگی اور نماز کو قضا کرنے میں حرج ہے نماز کے بڑھ جانے کی وجہ سے  
توان دونوں کی وجہ سے نماز کا اصل وجوب ہی ساقط ہو جائیگا اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو اصل  
صوم ساقط نہ ہوگا اور بہر حال موت پس وہ خالص عاجزی ہے اس کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جائیں گے  
جو تکلیف کے باب سے ہیں تکلیف کی غرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اور وہ (غرض) اختیار سے ادا  
کرنا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ باطل ہو جائیگی اور عبادات کی تمام صورتیں اور اس پر  
گناہ باقی رہے گا اور جو اس پر مشروع ہوتے ہیں اس کے غیر کی حاجت کی وجہ سے تو اگر وہ ایسا حق ہو جو عین  
سے متعلق ہو تو وہ حق باقی رہے گا عین کی بقا کے ساتھ اس لئے کہ اس میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر





دین ہو تو وہ دین محض ذمہ کیوجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کی طرف مال منضم ہو یا وہ چیز جس سے ذمے کو کم ہو جاتے ہوں اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اور اسی وجہ سے ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میت کی جانب سے دین کی کفالت صحیح نہیں ہے جبکہ اس نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو گو یا کہ اس سے قرض ساقط ہے بخلاف غلام مجبور کے جو قرض کا اقرار کرے پس کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو صحیح ہے اس لئے کہ غلام کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور غلام کے ذمہ کی طرف مولیٰ کے حق میں مالیت ملا دی جاتی ہے اور اگر وہ حکم میت کے اوپر صلہ کے طریقہ پر مشروع ہو تو باطل ہو جائیگا مگر یہ کہ اس کی وصیت کر دیجائے تو وہ ثلث سے صحیح ہوگا جو اس کے لئے مشروع ہو تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے تو میت کے لئے اتنی مقدار باقی رہے گی جس سے حاجت پوری ہو سکے اور اسی وجہ سے اس کی بچہیزم مقدم کی جاتی ہے پھر اس کے قرضے پھر مال کے ثلث سے اس کی وصیتیں پھر میت پر شفقت کی غرض سے اس کی جانب سے خلافت کے طریقہ پر موارثت واجب ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد کتابت باقی رہتی ہے اور مکاتب کی موت کے بعد وفار کے ساتھ (یعنی اتنا مال چھوڑے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو) اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس کی موت کے بعد اپنی عدت کے اندر اس لئے کہ شوہر مالک ہے تو انقضاء عدت تک اس کی ملک باقی رہے گی ان امور کے بارے میں خاص طور پر جو زوج کی ضروریات میں سے ہیں بخلاف اس صورت کے جبکہ عورت مر جائے اس لئے کہ وہ ملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے ملوکیت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے دیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہوگا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے اگرچہ اصل (قصاص) ابتداء ورنہ کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کیوجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے اس لئے کہ قصاص واجب ہوتا ہے حیات کے ختم ہونے کے وقت اور اس وقت میت کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر وہی جس کی جانب وہ مضطر ہو جائے اپنی حاجت کیوجہ سے تو خلیفہ اصل سے مختلف ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بہر حال احکام آخرت پس میت کے لئے اس میں (احکام آخرت میں) زندوں کا حکم ہے اس لئے کہ آخرت کے حکم میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے مادہ منویہ کے لئے رحم مادر اور جیسے بچہ کے لئے گہوارہ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کے لئے (پس اس کی قبر) یا تو دارالغواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ ہمارے لئے قبر کو باغیچہ بنا دے اپنے کرم اور اپنے فضل سے۔

**تشریح**

۱۔ روزہ کی ادائیگی کیلئے حیض و نفاس سے طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے اس لئے روزہ کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور نماز کا نہیں دیا گیا ہے ویسے حیض و نفاس سے نہ اہلیت وجوب زائل ہوتی ہے اور نہ اہلیت ادائے لبتہ ادا کے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے، ۲۔ موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں علماء کا اختلاف ہے مسلم الثبوت میں عدمی کہا گیا ہے دلائل دونوں فریق کے پاس ہیں، ۳۔ احکام دنیوی جو میت سے متعلق ہوتے ہیں وہ چار قسم کے ہیں ۱۔ احکام تکلیف ۲۔ جو غیر کی حاجت کی



کی وجہ سے میت کے اوپر ہوں جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ جو میت کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہوں (کم امر) ۱۷  
جو میت کی حاجت پوری نہ کر سکتے ہوں جیسے قصاص ان سب کے احکام گزر چکے ہیں ۱۸ اگر میت اپنی حیات میں مال  
یا ضامن چھوڑ کر نہ مرے تو مرنے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحب  
دین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا البتہ آخرت میں جا کر اپنا دین وصول کر سکتا ہے امام صاحب رحمہ  
کافران مذکور اسی اصول پر متفرع ہے ۱۹ امام شافعی رحمہ کے نزدیک شوہر بھی بیوی کو غسل دے سکتا ہے قدر بر۔

**سبق نمبر ۹۱** عوارض سادیہ سے فراغت کے بعد یہاں سے عوارض مکتبہ کا بیان کیا جا رہا ہے جن میں اول جہالت ہے جو علم کی ضد ہے اور انسان کے اندراجات  
اصل ہونے کے باوجود یہاں اس کو عارض ہونے والے امور میں سے اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف انسان کی  
ماہیت سے خارج ہے یا چونکہ انسان کسب علم کے ذریعہ جہالت دور کرنے پر قادر ہے اس لئے اس کا کسب علم  
ترک کرنا کسب جہل اور اختیار جہل قرار دیا گیا ہے۔

پھر جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱۔ کفار کی جہالت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء کی رسالت کے  
متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت عذر ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا  
میں ذمی بنجائیکو قبول کر لینے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب دنیوی روکنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر  
تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ نوع ثانی صاحب ہوی (مقل پرستوں) کی جہالت ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات اور  
امور آخرت کے بارے میں ہے جیسے معتزلہ اپنی جہالت سے خدا کی صفات، عذاب قبر، رویت باری تعالیٰ، اور  
شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں۔

بہر حال اس میں اور کئی قسمیں ہیں مثلاً باغی کی جہالت جو کہ اولہ دامنہ صحیحہ کو چھوڑ کر فاسد اور مہل و لائل  
سے تمسک کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت سے خرد ج کرے چنانچہ اس کا عذر بھی قابل قبول نہیں ہے حتیٰ کہ  
اگر وہ ابام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے کسی کا مال یا جان تلف کر دے تو اس کا ضامن ہوگا لیکن یہ حکم اس  
وقت ہے جبکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو کیونکہ تب ہی تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادائیگی ضمان کے  
لئے جبر کرنا ممکن ہوگا، اور اگر وہ اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے  
زمانہ بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائیگا جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے  
کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے۔ مگر چونکہ باغی اور صاحب ہوی دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں اگرچہ  
وہ تاویل فاسد ہی ہو اس لئے ان دونوں کی جہالت کافر کی جہالت سے ہلکی ہوگی۔ اور باغی صاحب ہوی  
اور کوئی بھی فرقہ ہو جو اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتا ہو جیسے خوارج، روافض اور مجسمہ اور نجدیہ وغیرہ  
ان کو ان کے حال پر چھوڑنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان سے مناظرہ کر کے ان پر الزام قائم کرنا ضروری ہوگا :-

بخلاف کافر کے اس لئے کہ اس سے مناظرہ اور الزام کی ولایت شرعاً منقطع ہے اور اسلام کے باطل فرقوں پر الزام کی ولایت ہے لہذا پر الزام ہوگا اور انکی تاویل فاسد و مردود ہوگی۔ اور جس باغی پر ابھی ضمان واجب ہوا تھا اس پر اسلام کے تمام احکام لازم ہوں گے کیونکہ وہ اپنے دعوے کے مطابق مسلمان ہے تو اسلام کے احکام اس پر لازم ہوں گے بہر حال نوع ثانی میں دو قسمیں بیان کی جا چکی ہیں اور اسی نوع میں اس مجتہد کی جہالت ہے جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی صریح مخالفت کرے یا سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امام شافعیؒ کا جہل عمدہ و التسمیہ کے حلال ہونے میں بھول کر تسمیہ چھوڑ دینے پر قیاس کرتے ہوئے تو یہ قیاس فرما کر باری تعالیٰ وَاَتَاكُمُ امْنًا لَّكُمْ يَذْكُرُ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ کے صریح مخالف ہے اور داؤد اصفہانی اور اس کے متبعین نے یہ جہالت کی کہ انہوں نے ام ولد کی بیع کو جائز قرار دیا حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے، اور جیسے امام شافعیؒ وغیرہ نے قنات کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص واجب کر دیا ہے حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے ورنہ محلہ کے سپاس شخصوں سے قسم لینے کے بعد انکے عواقب پر وجوب دیت کا فیصلہ حدیث مشہورہ سے ثابت ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے۔

اسی طرح امام شافعیؒ کا یہ فیصلہ کہ مدعی کی طرف سے ایک شاہد اور یمین ہونے پر فیصلہ جائز ہے حالانکہ یہ حدیث مشہورہ البینۃ علی المدعی والیمین علی منکر کے خلاف ہے۔ بہر حال نوع ثانی کی یہ تمام جہالت بھی مردود باطل ہیں اور عذر شمار کئے جانے کے قابل نہیں ہیں لہذا قالوا۔

واضح رہے کہ اس مقام پر ائمہ مجتہدین کی شان میں علماء و سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے صرف اس کو نقل کر دیا ہے ورنہ ہم ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے ائمہ عظام کے اجتہاد کو مبنی بر جہالت بتائیں۔

بادجو کہ تاویلات صحیحہ کی گنجائش بھی موجود ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک

(نوع ثالث) تیسری قسم جہالت کی وہ ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھے یعنی وہ ایسی جہالت نہ ہو جو قرآن و حدیث مشہورہ کے خلاف ہو بلکہ اجتہادی مسائل سے اس کا تعلق ہو یا محل اشتباہ سے اس کا تعلق ہو تو ان مواقع کا جہل عذر قرار دیئے جانے اور موجب شبہ ہونے کے قابل ہے لہذا اس شبہ سے حد اور کفارہ کا قضا ہو جائے گا جیسے سنگی لگانے والا روزہ دار جبکہ افطار کر لے سنگی لگا کر یہ خیال کرتے ہوئے کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے تو اس افطار کی بنا پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی ہے جس میں بعض مجتہدین کا اجتہاد صحیح موجود ہے یعنی جو قرآن و حدیث مشہورہ کے خلاف نہیں ہے۔ چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے لہذا قالوا، یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کر ڈالے اس گمان سے کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام پر یہ گمان کیا ہے کیونکہ باپ اور بیٹوں میں عمومًا ملکیتیں ملی جلی ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بیٹا یہ جانتا ہو کہ باپ کی باندی میرے لئے حرام ہے تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی۔



نوع رابع :- ایسی جہالت ہے جو عذر بننے کے قابل ہے جیسے احکام شرعیہ سے اس مسلمان کی جہالت جو ابھی دارالحرب میں ہے تو بلاشبہ اس کا جہل عذر ہے کیونکہ دارالحرب احکام اسلام کی شہرت و اشاعت کا مقام نہیں ہے۔ اور اسی طرح وکیل اور عہدہ ماذون کی جہالت کا رد و بار کی اجازت ملنے یا سلب ہونے کے بارے میں یعنی اگر وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہونے یا اس سے روک دئے جانے کی اطلاع نہ ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا، لہذا پہلی صورت میں وکیل کا تصرف مؤکل پر اور غلام کا تصرف آقا پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ یا مؤکل کی طرف سے اجازت ملنا ان کو معلوم نہیں تھا، اس لئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا اور دوسری صورت میں ان کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ ان کو سلب اختیار کی اطلاع نہیں تھی اس لئے اطلاع سے پہلے عزل کا حکم ان پر عائد نہ ہوگا۔ اور جیسے بیع کے بارے میں شفیع کی جہالت عذر ہے لہذا جب تک اس کو بیع کا علم نہ ہو جائے تو اس کا طلب شفیع سے سکوت حق سے دست برداری نہ ہوگا، اور جیسے غلام کی جنایت سے آقا کی جہالت عذر ہے لہذا اگر جنایت کو جانے بغیر آقا نے اس غلام جانی کو آزاد کر دیا تو آقا کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ آقا پر اس کی قیمت اور ارش میں سے اقل واجب ہوگا (وہیناء فی شرح الہدایہ)

اور اسی طرح اگر بالغہ بکرہ کو نکاح کا علم نہ ہو سکے تو یہ عذر ہوگا اور اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی لہذا اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نابالغی کی حالت میں اگر اس کا نکاح کر دیا ہو تو اس کو خیار بلوغ ملتا ہے لیکن اگر اس کو اصل نکاح کا علم نہ ہو تو بعد بلوغ خاموشی کی وجہ سے یہ خیار ختم نہ ہوگا اور اگر اس کو نکاح کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ مجھے خیار بلوغ ہے تو یہ جہالت عذر نہ ہوگی کیونکہ دارالاسلام میں سیکھنے سے خصوصاً آزاد کے حق میں کوئی مانع نہیں ہے لہذا اس جہل کا عذر مسموع نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی باندی کسی کی منکوحہ ہے تو اس کو آزاد ہونے پر خیار عتق ملے گا لیکن اس کو یہ علم نہ ہو سکا کہ اس کا آقا اس کو آزاد کر چکا ہے تو اس حالت میں اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی اور خیار اس کا باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر اس کو اعتاق کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ میرے لئے خیار عتق ہے تو باندی کے حق میں یہ بھی عذر ہے اس لئے کہ باندی ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی اس کو فرصت نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسئلہ خیار بھی شامل ہے، اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

## فصل فی العوارض المکتسبۃ

اما الجہل فانواع اربعۃ جہل باطل بلا شہتہ و هو الکفر وانہ لا یصلح عذرا فی الاخرۃ



اصلاً لانہ مکابرۃ و محمود بعد وضوح الدلیل وجہلٌ ہودونہ لکنہ باطلٌ لایصلح عذراً فی  
 الآخرۃ ایضاً و هو جہلٌ صاحب الہوی فی صفات اللہ تعالیٰ و فی احکام الآخرۃ وجہلٌ الباغی لانہ  
 مخالفٌ للدلیل الواضح الذی لا شبہتہ فیہ الا لانہ متأول بالقرآن فكان دون الاول لکنہ لما  
 کان من المسلمین او ممن ینتحل الاسلام لزمنا مناظرۃ الزامہ فلم نعمل بتاویلہ الفاسد و قلنا  
 ان الباغی اذا اتلف مال العادل او نفسہ ولا منفعۃ لہ یضمن و کذلک سائر الاحکام تلزمہ  
 و کذلک جہلٌ من خالف فی اجتہادہ الکتاب والسنتۃ المشہورۃ من علماء الشریعۃ او عمل  
 بالغریب من السنتۃ علی خلاف الکتاب والسنتۃ المشہورۃ مردود باطلٌ لیس بعد راصلاً  
 مثل الفتویٰ بیع امہات الاولاد و حل متروک التمیمۃ عامداً و القصاص بالقسمۃ و القضاء  
 بشاہد و یمین و الثالث جہلٌ یصلح شبہتہ و هو الجہل فی موضع الاجتہاد الصحیح او فی  
 موضع الشبہتہ کالمحتجم اذا فطر علی ظن ان الحجامة افطرتہ لم یلزمہ الکفارۃ لانہ جہلٌ  
 فی موضع الاجتہاد و من زنی بجاریۃ والدہ علی ظن انها تحل لہ لم یلزمہ الحد لانہ جہلٌ  
 فی موضع الاشتباہ و النوع الرابع جہلٌ یصلح عذراً و هو جہلٌ من اسلم فی دار الحرب فانہ  
 یكون عذراً لہ فی الشرائع لانہ غیر مقصر لخباء الدلیل و کذلک جہلٌ الوکیل و الماذون باطلاق وضدہ  
 و جہلٌ الشفع بالبیع و المولیٰ بجنایۃ العبد و البکر بانکاح الامۃ المنکوختہ بخیار الفق بخلاف الجہل بخیار البلوغ علی ما عرف

**ترجمہ** یہ فصل ہے عوارضی مکتبہ کے بیان میں بہر حال جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱۔ بلاشبہ جہل باطل اور  
 وہ کفر ہے اور یہ بالکل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ کفر مکابرہ ہے اور  
 دلیل کے واضح ہونے کے بعد انکار ہے ۲۔ وہ جہل جو اس سے کم ہے لیکن وہ باطل ہے وہ بھی (اول کے مثل)  
 آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور وہ صاحب ہونی کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکام آخرت  
 میں اور باغی کا جہل ہے اس لئے کہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں شبہ نہیں ہے مگر ان دونوں میں  
 سے ہر ایک قرآن سے تاویل کرتا ہے تو یہ اول (کفر) سے ہلکا ہوگا لیکن جبکہ یہ (ان دونوں میں سے ہر ایک) مسلمان  
 ہے یا ان لوگوں میں سے جو اسلام کی جانب منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے۔  
 پس ہم اس کی فاسد تاویل کو قبول نہیں کریں گے اور ہم نے کہا کہ باغی جبکہ عادل کا مال یا اس کے نفس کو تلف  
 کر دے اور باغی کے لئے حمایتی لشکر نہ تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی تمام احکام اس پر لازم ہوں گے۔  
 اور ایسے ہی اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی علماء شریعت میں سے  
 یا کتاب و سنت مشہورہ کے خلاف حدیث عزیز پر عمل کیا ہو تو (یہ جہل) مردود و باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے  
 جیسے امہات اولاد کی بیع کا فتویٰ اور عمداً متروک التسمیہ کی جلت کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قعاص کا

فتویٰ اور شاہد اور ایک یمین کے ساتھ فیصلہ کر نیکاً فتویٰ، اور قیسی وہ جہالت جو شہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور وہ اجتہادِ صحیح کی جگہ میں یا موضعِ شہ میں جہل ہے جیسے پکھنے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ موضعِ اجتہاد میں جہل ہے اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر مد لازم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ موضعِ اشتباہ میں جہل ہے، اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دارالہرب میں مسلمان ہو گیا تو یہ اس کے لئے عذر ہوگا، احکام شرع کے سلسلہ میں اس لئے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی جانب سے کوتاہی نہیں ہے اور ایسے ہی دلیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں اور شیعہ کی جہالت ہے بیع کے بارے میں اور مولیٰ کی جہالت ہے غلام کی جنابیت سے، اور بارگاہ کی جہالت ہے۔ ولی کے نکاح کر دینے سے اور نکوح باندی کی جہالت ہے خیارتی سے بخلاف خیارتِ بلوغ کی جہالت کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

## تشریح

۱۔ ہم اقسام کفر پر مبسوط شرح جواہر الفرائد میں کرچکے ہیں ۲۔ ہم قسامت کا تفصیلی بیان ہدایہ کی شرح میں کرچکے ہیں۔ ۳۔ اجتہاد کے بارے میں اقوال اربعہ اور امام شافعی رحمہ کی چوک کی تاویل ہم اور جواہر الفرائد میں بیان کرچکے ہیں۔ ۴۔ سنگی لگوانے والے پر کفارہ کا عدم وجوب مفتی بہ قول کے خلاف ہے ملاحظہ ہو ہدایہ ص ۲۰۶۔

## سبق نمبر ۹۲

عوارضِ مکتبہ میں سے دوسرا عارضِ سکر (نشہ) ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ مباح چیز سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دوا کا پینا اسی طرح مسکرو یا مضطر کا پینا تو یہ سکر تو اغار کے حکم میں ہے لہذا اسکے تمام تعصبات غیر معتبر ہوتے ہیں (۲) حرام چیز سے نشہ ہو جائے جیسے شراب تو یہ سکر خطاب کی اہلیت کے منافی نہیں ہے حسبِ علماء کا اجماع ہے اور فرمانِ باری: لا تقربوا الصلوٰۃ و اتم سکراۃ اکل و واضح دلیل ہے کیونکہ اگر نشہ کی حالت میں یہ خطاب مانا جائے تب تو اہلیتِ خطاب کے منافی نہ ہونے کا مدعی بالکل بے غبار ثابت ہو جاتا ہے اور اگر نشہ نہ ہونے کی حالت میں مانا جائے تب بھی اہلیتِ خطاب پر دلالت پائی جاتی ہے ورنہ خطاب کا فاسد ہونا لازم آئیگا کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تم پر نشہ طاری ہو اس وقت نماز کے قریب نہ جاؤ تو اگر وقت نشہ خطاب کی اہلیت نہ ہو تو یہ حکم اس خطاب سے فاسد ہو جائیگا جیسے کسی عقل والے سے کہا جائے کہ تم پاگل ہو جاؤ تو اس وقت یہ کام نہ کرنا اس کلام میں خطاب کی اضافت خطاب کے منافی کی جانب ہو رہی ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب درست نہیں لیکن آیت کے اندر جبکہ خطاب کی اضافت حالتِ سکر کی طرف کی گئی تو معلوم ہوا کہ سکر اہلیتِ خطاب کے منافی نہیں ہے لہذا آیت سے یہ ثابت ہو گیا کہ حالتِ نشہ میں آدمی خطاب کا اہل ہے۔



تو سکران پر شریعت کے تمام احکام لازم ہوں گے اور طلاق و عتاق، بیع و شرا اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور نافذ ہوں گے اور یہ لزوم احکام اور نفاذ تصرفات کا حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ وہ حکم کے ارتکاب سے باز رہے اور اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ حرام نشہ احکام شریعہ کے ابطال کا عذر نہیں ہو سکتا۔  
البتہ اگر سکران حدود و خالصہ کا اقرار کرے یا معتد ہو جائے تو اس کا اقرار غیر معتبر ہوگا اور اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا، کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا معتبر ہوتا ہے اور حالت سکر دلیل رجوع ہے کیونکہ مخور کو کسی بات پر قرار نہیں رہتا اور ارتداد کی حقیقت یہ ہے کہ اعتقاد بدل جائے حالانکہ سکران جو زبان سے کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا۔

البتہ اگر ایسی حد کا اقرار کرے جو خالص حق اللہ نہ ہو بلکہ اس میں حق العبد بھی شامل ہو جیسے حد تذف یا قصاص تو ان میں بعد اقرار رجوع معتبر نہیں ہے لہذا دلیل رجوع کا بدرجہ اولی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ صاحب حق اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا لہذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا اور بخلاف اس صورت کے جبکہ حالت سکر میں زنا کرے اور نشہ میں اقرار کے ذریعہ نہیں بلکہ بینہ سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی اس طرح اگر کافر نشہ کی حالت میں مسلمان ہو جائے تو اس کے اسلام کی صحت کا حکم جاری ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا السُّكْرُ فَهُوَ نَوَعَانٌ سَكْرٌ بِطَرِيقٍ مَبَاحٍ كَشَرِبِ الدَّوَاءِ وَشَرِبِ الْمَكْرُوهِ وَالْمُضْطَرِّ وَانْهَ بِنَزْلَةِ الْأَعْتَمَاءِ وَسَكْرٌ بِطَرِيقٍ مُحْظَرٍ وَانْهَ لَا يَنَافِي فِي الْخُطَابِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ فَلَا يَبْطُلُ شَيْئًا مِنْ أَكْهَلِيَّةٍ وَتَنْتَزِمُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُهُ كُلُّهَا إِلَّا الرَّدَّةَ اسْتَحْسَانًا وَالْأَقْرَبُ بِالْحَدِّ وَدِ الْخَالِصَةِ لِلَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ السُّكْرَانَ لَا يَكْدِيثُ عَلَى شَيْءٍ فَاقْبِلُوا السُّكْرَ مَقَامَ الرَّجُوعِ فَيَعْمَلُ فِيهِ مَا يَحْتَثُّ السُّرْجُوعَ .

## ترجمہ

اور بہر حال سکر اس کی دو قسمیں ہیں ایک سکر بطریق مباح جیسے دوا پینا اور مکروہ کا پینا اور مضطر کا اور یہ قسم اغمار کے درجہ میں ہے اور دوسرا سکر حرام طریقہ پر اور بہر قسم خطاب کے منافی نہیں ہے ارشاد باری ہے یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری و انتم سکاری تو سکرانیت میں سے کسی چیز کو باطل نہیں کرے گا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے علاوہ ردۃ کے استحسانا اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اس لئے کہ سکران کو کسی بات پر قرار نہیں رہے گا تو سکر رجوع کے قائم مقام کر دیا جائے گا تو سکر مؤثر ہوگا ان اقاریر میں جو رجوع کا احتمال رکھتے ہیں۔

## سبق نمبر ۹۳

عوارض مکتبہ میں سے ایک عارض ہزل ہے (مذاق) جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی، بالفاظ دیگر ہزل جد کی ضد ہے جد کہتے ہیں لفظ سے اس کے حقیقی یا مجازی معنی کا ارادہ کرنے کو، بہر حال ہزل کے اندر حکم کو اختیار کرنے کا ارادہ اور حکم سے رضا نہیں ہوتی لیکن مباشرت سے رضا مندی ظاہر ہے لہذا اگر ہزل کے طور پر کلمات کفر بولے تو اس کی تکفیر ہوگی اسی طرح ہزل کے طور پر مرتد بنا تو اس کی تکفیر کی جائیگی۔ ہزل بالکل ایسا ہے جیسے بیع میں خیار شرط کہ اس کی وجہ سے مباشرت سے رضا ظاہر ہے لیکن ابھی حکم کا اختیار اور رضا بالکلم متحقق نہیں ہے۔ لہذا جن امور کا مدار رضا پر ہے وہاں ہزل مؤثر ہو سکتا ہے اور جن کا مدار رضا پر نہیں ہے ان میں ہزل غیر مؤثر ہوگا تو طلاق و عتاق کا مدار رضا پر نہیں ہے البتہ بیع و اجارہ وغیرہ کا مدار رضا پر ہے اور ہزل جن امور میں پایا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں انشارات اخبارات و اعتقادات، پھر اول کی دو قسمیں ہیں ۱۔ جس میں احتمال نقض نہ ہو ۲۔ اور جس میں احتمال نقض ہو، اول جیسے طلاق و عتاق اور ثانی جیسے بیع و اجارہ۔ اور اخبارات کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ مایتمل الفسخ ۲۔ مالا یتحق الفسخ۔ اور اعتقادات کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اعتقاد فی الردۃ ۲۔ اور اعتقاد فی الاسلام۔

پھر نوع اول کی قسم اول کی بھی تین قسمیں ہیں ۱۔ ہزل باصل العقد ۲۔ ہزل بقدر العوض ۳۔ ہزل بجنس العوض، پھر ان میں سے ہر ایک کی چار چار صورتیں ہیں۔ بعد مواضعت و دونوں کا اعراض پر اتفاق ہو جائے ۲۔ یا مواضعت پر اتفاق ہو جائے ۳۔ دونوں خالی الذہن ہوں ۱۔ ۲۔ دونوں میں اس باب میں اختلاف ہو جائے لہذا اگر دونوں نے یہ طے کیا تھا کہ ہمارے درمیان بیع نہ ہوگی لیکن لوگوں کے سامنے بیع ظاہر کریں گے لہذا انہوں نے ایسا کیا پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد دونوں اتفاق کر لیں کہ ہماری یہ سب گفتگو اور ایجاب و قبول سابق طے شدہ مذاق پر محمول ہے تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ جانبین سے ضمن اور بیع پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ مذاق کی وجہ سے حکم بیع ثابت ہونے کے بارے میں رضا مندی متحقق نہیں ہوئی لہذا اگر بیع غلام ہو اور مشتری نے اس پر قبضہ کے بعد اس کو آزاد کر دیا ہو تو اس کا عتاق نافذ نہ ہوگا جیسے اگر بائع اور مشتری دونوں کے لئے خیار ہو تو ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں بیع کو نافذ نہ کریں اسی طرح یہاں بھی ہوگا البتہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں نافذ کر دیں یعنی احتمال جواز ہے اور جیسے اگر عاقدین اپنے لئے شرط خیار ہمیشہ کے لئے لگائیں تو بیع فاسد ہوتی ہے لیکن اس میں جواز بھی ہو سکتا ہے اور عاقدین میں سے کسی کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی اسی طرح ہزل کی صورت مذکورہ میں ہوگا۔

اور اگر دونوں نے بیع کی اجازت دیدی یعنی اعراض پر اتفاق کر لیا تو بیع صحیح ہو جائے گی اور اگر ایک نے توڑا اور دوسرے نے نہیں توڑا تو ناقض کے فعل کا اعتبار کرتے ہوئے نقض بیع کا حکم ہوگا کیوں کہ





توڑنے کی ولایت دونوں کو حاصل ہے لیکن چونکہ اس مسئلہ کو بخیر شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحب کے نزدیک تین دن ہے اس لئے امام صاحب کے نزدیک ضروری ہے کہ تین دن کے اندر دونوں اس کی اجازت دیں تو یہ ہزل باطل العقد کا بیان ہے اور اگر اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو کہ یہ تو واقعہ ہوگی لیکن ہزل صرف مقدار ثمن میں ہے یعنی یہ طے کیا کہ اصل ثمن ہزار درہم ہے لیکن لوگوں کے سامنے دو ہزار یا دو سو دینار بولینگے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہزل باطل ہے اور تسمیہ مغتربہ لہذا دو ہزار بولنے کی صورت میں دو ہزار اور سو دینار بولنے کی صورت میں سو دینار کو ثمن قرار دیا جائے گا۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں تو ثمن ہزار ہوگا اور دوسری میں سو دینار انہوں نے کہا کہ پہلی صورت میں استحباب جنس ہے اور ثانی میں اختلاف جنس ہے لہذا اصل عقد میں جد اختیار کرتے ہوئے پہلی صورت میں ثمن کے سلسلہ میں مواضعت پر عمل ممکن ہے البتہ دوسری صورت میں ممکن نہیں کیونکہ جنس مختلف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں اصل اور وصف میں تعارض ہے یعنی اصل میں جد ہے اور وصف میں ہزل ہے تو اگر وصف کا اعتبار کرتے ہیں تو یہ شرط فاسد بنکر اصل عقد کو فاسد کر دے گا۔ اس لئے ہم نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اور اس کو فساد سے بچاتے ہوئے تسمیہ فی الاصل کا اعتبار کیا ہے اور ہزل کو باطل قرار دیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْهَزْلُ فَتَفْسِيرُهُ اللَّعِبُ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ فَلَا يَنَالُ فِي الرِّضَاءِ بِالْبَاشِرَةِ وَلِهَذَا يَكْفُرُ بِالرَّدِّ هَذَا لَكِنَّهُ يَنَالُ فِي اخْتِيَارِ الْحُكْمِ وَالرِّضَاءِ بِهِ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤْثِرُ فِيمَا يَحْتَمِلُ النُّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْأَجَارَةِ فَإِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بَاصِلِ الْبَيْعِ يَنْقُضُ الْبَيْعَ فَاسِدًا غَيْرَ مُوجِبٍ لِلْمَلْكَ وَإِنْ اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الْمُتَبَايَعِينَ وَكَمَا إِذَا شَرَطَ الْخِيَارَ لَهَا أَوَّلًا فَإِذَا انْقَضِيَ أَحَدُهُمَا انْقَضَى الْبَيْعُ وَإِنْ أَجَازَ جَازَ لَكِنْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَجِيحٌ أَنْ يَكُونَ مَقْدَرًا بِالثَّلْثِ وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِالْفِ دَرَاهِمًا وَعَلَى الْبَيْعِ بِبِئْتِ دِينَارٍ عَلَى أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ أَلْفَ دَرَاهِمٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيحَةٌ فِي الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا قَالَ صَاحِبُهَا يَصِحُّ الْبَيْعُ بِالْفِ دَرَاهِمٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَبِئْتِ دِينَارٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي لَا مَكَانَ الْعَمَلِ بِالْمَوَاضِعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَإِنَّا نَقُولُ بَاطِلًا جَدًّا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلِ بِالْمَوَاضِعَةِ فِي الْبَدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيُفْسِدُ الْبَيْعَ فَكَانَ الْعَلُّ بِالْأَصْلِ أَوَّلِيٍّ مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمَوَاضِعَتَيْنِ فِيهِمَا

ترجمہ :- اور بہر حال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے (مذہب) اور ہزل اصطلاح میں یہ ہے کہ شے

اس کا غیر موضوع لازمہ مراد یا جائے تو ہزل مباشرت سے رضا کے منافی نہیں ہے اس وجہ سے ہازل ہونے طریقہ پر ردّت کی وجہ سے کافر ہو جائیگا لیکن ہزل اختیار حکم اور حکم سے رضا کے منافی ہے بیع میں شرط اختیار کے درجہ میں تو ہزل مؤثر ہوگا ان امور میں جو توفیق کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ پس جب ان دونوں نے اتفاق کیا اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر توفیق بطور فاسد منعقد ہوگی جو ملک کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جائے جیسے ایکدم عاقدین کا خیار اور جیسے عاقدین کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو پس جب ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑ دیا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اجازت دیدی تو بیع جائز ہوگی لیکن ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو اور اگر دونوں نے مواضعت کی (یہ بات گھڑی) دو ہزار درہم کے بدلہ بیع پر یا سود دینار کے بدلہ بیع پر اس شرط پر کہ تین ہزار درہم ہوگا تو ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں ابو حنیفہ کے نزدیک اور صاحبین نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ہزار درہم کے بدلہ اور دوسری صورت میں سود دینار کے بدلہ بیع صحیح ہے تین کے اندر مواضعت پر عمل ممکن ہونے کی وجہ سے اصل عقد کے اندر جد کے ساتھ ساتھ پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں نے اصل عقد کے اندر جد کے طریقہ کو اپنایا ہے اور بدل (تین) کے اندر مواضعت پر عمل کرنا اس کو بیع میں شرط فاسد بنادے گا تو بیع فاسد ہو جائیگی تو اصل پر عمل کرنا وصف پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا ان دونوں (اصل اور وصف) کے اندر مواضعت کے متعارض ہونے کے وقت۔

### تشریح

۱۔ مصنف نے بہت اجمال سے کام لیا ہے ہر قسم کی تفصیل نور الاذکار میں ہے ۲۔ ولو تواضعا علی البیع بالغی الخ یہ مقدار عوض اور جنس عوض میں ہزل کا بیان ہے۔ ۳۔ صاحبین نے الف والی صورت میں دونوں مواضعتوں پر عمل کیا ہے کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے یعنی الفان کے اندر جو الف ہے اس پر عقد منعقد ہوا ہے اور دوسرا الف باطل ہو گیا کیونکہ وہ غیر مطابک ہے کیونکہ دونوں کا ہزل پر اتفاق ہے اور بندوں کی طرف سے جس شرط کا کوئی مطاب نہ ہو وہ مفید عقد نہیں ہوتی۔

اور دینار کی صورت میں دونوں مواضعتوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اصل عقد میں جد پر مواضعت صحیح عقد کو متقنی ہے اور جنس تین میں ہزل پر مواضعت عقد بیع کے تین سے خالی ہونے کو متقنی ہے اس لئے عقد میں سود دینار مذکور ہیں مگر وہ ہزل کی وجہ سے تین نہیں اور جو الف مراد ہے وہ عقد میں مذکور نہیں اور عقد کا تین سے خالی ہونا مفید بیع ہے تو دونوں مواضعتوں میں سے ایک کا ترک ضروری ہوا لہذا جد کی مواضعت کو ترجیح دے دی گئی اور سود دینار واجب ہو گئے۔



## سبق نمبر ۹۴

اگر مرد اور عورت نے مقدار مہر میں ہزل کیا یعنی یہ طے کیا کہ مہر حقیقت میں ہزار درہم ہوگا لیکن لوگوں کے سامنے بعض دو ہزار نکاح کریں گے۔

لہذا کیا تو اب اگر وہ دونوں مذاق کو نظر انداز کرتے پر اتفاق کر لیں تو بالاتفاق مہر دو ہزار ہوگا کیونکہ اپنے طے کردہ مذاق سے دونوں کو اعراض کا حق حاصل ہے اور اگر دونوں نے سابق مذاق پر باقی رہنے کا اتفاق کیا تو بالاتفاق ایک ہزار مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ دو ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا اور بیع و نکاح میں وجہ فرقی یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو ضمن قرار نہ دیا جائے تو مذاقہ ہزار کو قبول کرنے کی شرط فاسد ہوگی اور شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا۔

اور اگر مذاق جنس مہر میں ہو مثلاً دونوں بطور مذاق سے لوگوں کے سامنے دینار کا ذکر کریں اور حیضت میں مہر درہم ہوں تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں اتفاق کر لیں تو مستثنیٰ مہر قرار دیا جائے گا اور اگر دونوں بنا علی الہزل پر اتفاق کر لیں یا خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بنا ہونے اور نہ ہونے میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان سب صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ جو مہر ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا تو گویا انہوں نے بغیر مہر کے شادی کی ہے اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوا کرتا ہے لہذا مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر ضمن کے صحیح ہی نہیں ہوتی (اور اس میں مزید تفصیلات ہیں جو اس مختصر کے مناسب نہیں ہیں) اور اگر کسی مرد و عورت کا اصل عقد نکاح میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے میں مذاق قائم سے نکاح کرونگا اور اصل میں ہمارے درمیان نکاح نہیں ہوگا تو یہ عقد لازم ہوگا اور مذاق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا

خواہ دونوں اس پر متفق ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کر کے عقد کیا ہے یا مذاق کو نظر انداز کر دیا تھا یا ہم بوقت عقد خالی الذہن تھے اور خواہ مذاق پر بنا ہونے یا نہ ہونے میں باہم اختلاف ہو جائے اور جیسے یہ حکم نکاح کا ہے یہی طلاق و عتاق کا ہے اور قصاص کو معاف کرنے اور نذر ماننے اور یکمیں کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سپح انجام دینا تو سپح چھ ہے ہی ان کا مذاق بھی سپح چھ پر محمول ہے اور وہ یہ ہیں ۱۔ نکاح ۲۔ اور طلاق ۳۔ اور یکمیں۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ہازل سبب سے اور اس کے تکلم سے تو راضی ہے البتہ سبب کے حکم سے راضی نہیں ہے اور ان میں رضادر کار نہیں بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے کیونکہ یہ معاملے ایسے ہیں جن میں نہ احتمال رد ہے نہ اقالہ اور نہ نسخ اور نہ یہ معاملے اپنے اسباب سے مؤخر ہوتے ہیں۔ یہی تو وجہ ہے کہ ان معاملات میں خیار شرط بھی نہیں ہوتا کیونکہ خیار شرط تو بعد انعقاد سبب حکم کی تاخیر کے لئے موضوع ہے اور ان میں احتمال تاخیر ہے ہی نہیں۔

اور اگر مذاق اُس عقد میں ہو جس میں مال مقصود کی حیثیت سے ہو جیسے خلع اور عتق بشرط ادا مال اور قتل عمد میں مصالحت بالمال تو ان تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر و تسیمہ



کے مال واجب نہیں ہوتا پھر بھی جب قصداً مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ یہی مقصود ہے تو اگر مذاق کرنے والوں نے اصل عقد کے بارے میں مذاق کیا یعنی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کر نیگی اور حقیقت میں یہ محض ایک مذاق ہوگا اور تصرف کی بنا پر مذاق پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو (بعد عقد) تو صاحبین کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معاملہ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ صاحبین کے نزدیک خلع میں خیار شرط کا احتمال نہیں ہے۔

لہذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں خیار شرط ہو تب بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی اور خیار باطل ہوگا تو جب خلع میں ان کے نزدیک خیار شرط کا احتمال نہیں تو خلع میں مذاق بھی باطل ہوگا کیونکہ علم سے عدم رضا میں مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے۔ امام محمد نے مسوط کی کتاب الاکراہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔ اگرچہ مال فی نفسہ محض فسخ ہے مگر اصل یہاں طلاق ہے تو جب اس کے اندر احتمال فسخ نہیں ہے تو تابع کے اندر بھی تابع ہونے کی حیثیت سے احتمال فسخ نہ ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب بیع کے درجہ میں ہے لہذا عورت کی جانب میں خیار شرط بھی جائز ہوگا لہذا انہوں نے فرمایا کہ طلاق اور وجوب مال عورت کے اختیار پر موقوف ہے اگر وہ اختیار کرنے تو مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں خواہ یہ مذاق اصل تصرف میں ہو یا قدر مال میں ہو یا جنس مال میں ہو تو جب ان کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب میں خیار شرط جائز ہے اور مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے تو ان کے نزدیک مذاق میں بھی حکم ہوگا بس اتنا فرق ہے کہ خیار شرط میں جبکہ وہ بیع میں ہو تو میں دن متعین ہیں اور خلع میں تین دن متعین نہیں بلکہ اگر تین دن کے بعد بھی اس نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجتماع لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين ولو ذكرنا في النكاح الدنانير وغرضها الدراهم يجب مهر مثل لان النكاح يصح بغیر تسمية بخلاف البيع ولو هن لا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم وكذلك الطلاق والعقاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله عليه السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين وكان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتل الرد والتراخي الا ترى انه لا يحتل خيار الشرط واما فان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعقق على مال والصلح عن دم العمد فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عند ابي يوسف و محمد لان الحكم لا يحتل خيار الشرط عندهما سواء هن لا باصله او بقدر البذل او مجنس يجب المسمى عندهما وصار كالذي لا يحتل الفسخ تبعاً لما عند ابي حنيفة رد فان



الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال فكذا لك ههنا لكنه غير مقدر بالثلث -

## ترجمہ

اور یہ (بیع) نکاح کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ بالا جماع اقل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح شرط فاسد فاسد نہیں ہوتا تو دونوں اتفاقوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور اگر ان دونوں نے نکاح میں دنا نیز کو ذکر کیا اور ان کی غرض دراہم ہے تو ہر شل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح بغیر تسمیہ کے درست ہے بخلاف بیع کے اور اگر ان دونوں نے اصل نکاح کے متعلق مذاق کیا تو ہزل باطل ہے اور عقد لازم ہے اور ایسے ہی طلاق اور عتاق اور فضا میں کو معاف کرنا اور یمن (تعلیق) اور نذر نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ تین معاف ایسے ہیں کہ جن کا بیع صحیح ہے تو یہ ہی بیع اور ان کا مذاق بھی صحیح ہے نکاح اور طلاق اور یمن اور اس لئے کہ مذاق کرنے والا سبب کو اختیار کرنے والا سبب سے راضی ہے نہ کہ اس کے حکم سے اور ان اسباب کا حکم رد اور تر اضی کا احتمال نہیں رکھتا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ یہ (مذکورہ اسباب میں سے کوئی بھی) خيار شرط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور بہر حال وہ عقد جس میں مال مقصود ہے جیسے خلع اور طلاق علی المال اور دم عمد سے مصالحت۔ پس محمد رحمہ نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں خلع کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا اور یہ حکم صاحبین کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک خلع خيار شرط کا احتمال نہیں رکھتا خواہ وہ اصل عقد کے بارے میں مذاق کریں یا مال کی مقدار میں یا جنس بدل میں تو صاحبین کے نزدیک مسنی واجب ہوگا اور یہ (بدل مسنی) اس چیز کے مثل ہو گیا جو تابع ہو کر فسخ کا احتمال نہیں رکھتا بہر حال ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک پس طلاق عورت کے اختیار پر موقوف ہے اس لئے کہ ہزل خيار شرط کے درجہ میں ہے اور ابو حنیفہ رحمہ کی جانب سے (جامع صغیر میں) عورت کی جانب سے خيار شرط کے بارے میں مصرح ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے پس (اس وقت) طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا پس ایسے ہی یہاں (ہزل کے اندر ہوگا) لیکن یہ (خيار شرط خلع میں) تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے۔

## سبق نمبر ۹۵

وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع اور عتق علی المال اور دم عمد سے مصالحت تو ان میں سے خلع کے بارے میں جو حکم و اختلاف مذکور ہوا ہے یہی حکم و اختلاف طلاق علی المال اور مصالحت عن العمد کے اندر بھی ہے۔ یعنی صاحبین کے نزدیک مال واجب ہوگا اور عتق واقع ہوگا اور مصالحت درست ہوگی اور امام صاحب کے نزدیک فرقی ثانی

کے اختیار پر موقوف ہے۔

پھر مصنفؒ ایک اصول پیش فرماتے ہیں کہ حجی معاملات میں ہزل ٹوٹر ہے یعنی وہ امور جو نقص کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ، اور امام صاحبؒ کی اصل کے مطابق وہ امور جن میں مال مقصود ہو جائے جیسے خلع وغیرہ یہاں ہزل کی مواضعت پر اس وقت عمل واجب ہوگا جبکہ عاقدین ہزل پر بنا کر ملنے پر اتفاق کر لیں تو اب اس کو ہزل شمار کریں گے اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ وہ دونوں خالی الذہن تھے یا دونوں میں اختلاف ہو جائے تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں اس کو جد پر محمول کریں گے اور اختلاف کی صورت میں جو جد کا مدعی ہے اس کا قول معتبر ہوگا یہ امام صاحبؒ کا فرمان ہے بخلاف صاحبینؒ کے کہ وہ اپنی اصل پر ہیں کہ ان کے نزدیک طلاق وغیرہ کا یہاں واقع ہونا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک ہزل ہی سراسر باطل ہے۔

اور اگر کسی نے ہزل کے طریقہ پر اقرار کیا ہو خواہ وہ اقرار ان معاملات کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق و عتاق وغیرہ تو ہزل کی وجہ سے ان معاملات کے متعلق اقرار باطل ہوگا کیونکہ ہزل نے یہ بات واضح کر دی کہ مجربہ نادر ہے کیونکہ ہازل نفس الامر کے خلاف لوگوں کے سامنے بات ظاہر کرتا ہے۔ اور اقرار مجربہ موقوف ہے تو ہزل کے طریقہ پر مجربہ کا اثبات نہ ہوگا۔

لہذا اگر کسی نے طلب ہوائیہ اور طلب اشہاد کے بعد طلب خصومت سے شفعہ سے دست برداری دے دی اور یہ کام اس نے بطریق ہزل کیا تو یہاں اس کا دست بردار ہونا باطل ہوگا اور وہ برابر شفیع رہے گا یعنی اس کی تسلیم غیر معتبر ہوگی لہذا اس کو شفعہ کا حق بدستور باقی رہے گا اس لئے کہ ماقبل میں یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور اتفاق سے تسلیم خیار شرط سے بھی باطل ہو جاتی ہے لہذا ہزل سے بھی باطل ہو جائے گی اور اسی طرح اگر مقروض کو بطریق ہزل قرضہ سے بری کر دیا تو برابر باطل ہے اور قرض بدستور برقرار ہے۔

اور اگر بطریق ہزل کسی کا فریضہ کلمہ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے اپنے دین سے برات کر دی تو واجب ہے کہ اس کے ایمان کا حکم جاری کیا جائے جیسے اگر کسی کا فر پر جبر کیا گیا ہو اور اس نے حالت اکراہ میں کلمہ اسلام کا تلفظ کیا ہو تو وہاں بھی اس کے اسلام کا حکم کیا جاتا ہے اس لئے کہ ایمان لانا النشار ہے اور وہ انشاء ہے جس میں رد اور تراخی کا احتمال نہیں ہے۔ اور اہلیت کے عوارض کسی میں سے ایک عارض سفاہت ہے اور سفاہت باعتبار لغت خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگر وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی یعنی اتفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بیجا مال خرچ کرنا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سفیہ مجور عن التصرف نہیں ہوگا خواہ ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا جیسے نکاح و عتاق یا ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع و اجارہ کیونکہ عاقل بالغ کو



حکماء تصرف سے روک دینا امام صاحب کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے اور جو تصرفات مذاق سے باطل نہیں ہوتے ان میں صاحبین کے نزدیک بھد ہی حکم ہے لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر مجبور قرار دیا جائیگا جیسے صبی اور مجنون کا حکم ہے لہذا صاحبین کے نزدیک سفیہ کی بیع واجارہ وہبہ اور وہ دوسرے تصرفات جن میں احتمال نقض ہے صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو مجبور قرار نہ دیا جائے تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا تمام مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا۔ اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔

بہر حال اس کو مجبور کیوں نہیں قرار دیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ سفاہت جنون وغیرہ کی طرح امر سادی نہیں ہے بلکہ یہ تو امر کسی ہے بلکہ یہ تو مصیبت ہے گویا کہ یہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے اس امر کے فساد کو اور اس کی قباحت کے جاننے کے باوجود اس امر پر عمل کر کے عقل کی دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے تو یہ مستحق نظر و شفقت اور مستحق رحم و کرم نہیں ہے اس لئے اس کو مجبور علیہ قرار نہیں دیا گیا ہے۔

سوال :- جب یہی بات ہے کہ یہ مستحق نظر و شفقت نہیں ہے سفیہ مبذر سے ۲۵ سال تک اس کا مال کیوں روکا گیا ہے اور اسکے حوالہ کیوں نہیں کیا گیا ہے؟

جواب :- اس کا ثبوت قرآن سے ثابت ہے فرمان باری ہے وَلَا تَوَلُّوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا۔ پھر یہ حکم یا تو بطور عقوبت ہے یا یہ غلاف قیاس ہے بہر حال یہ حکم ان دونوں طریقوں میں سے خواہ جس طریقہ پر ہوا اسکے اوپر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مقیس علیہ غلاف قیاس ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَكذلك هذا في نظامك شراحنا إِنَّمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمَوَاضِعَةِ فِيمَا يُؤْثَرُ فِيهِ الْهَزْلُ إِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ أَمَا إِذَا اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُخْفَرْ هُمَا شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا حَمَلَ عَلَى الْحُجْدِ وَجَعَلَ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ يَدْعِيهِ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ خَلَا فَا لَهَا وَأَمَّا الْأَقْرَارُ فَالْهَزْلُ يَبْطُلُ سِوَاءَ كَانِ الْأَقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ أَوْ بِمَا لَا يَحْتَمِلُهُ لِأَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْخَبَرِ وَكَذلك تَسْلِيمُ الشَّفْعَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْإِشْهَادِ يَبْطُلُ الْهَزْلُ لَا نَدَمَ مِنْ حِنْسٍ مَا يَبْطُلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَكَذلك إِبْرَاءُ الْغَرِيمِ وَأَمَّا الْكَافِرُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِينِهِ هَذَا لَا يَجِبُ أَنْ يَحْكُمَ بِإِبْرَائِهِ كَالْمَكْرُوهِ لَا نَدَمَ بِمَنْزِلَةِ النَّشَاءِ لَا يَحْتَمِلُ حُكْمُ الرَّدِّ وَالتَّرَاخِي وَأَمَّا السُّفَهَاءُ فَلَا يَحِلُّ بِالْأَهْلِيَّةِ وَلَا يَنْبَغُ شَيْءٌ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يَجِبُ الْحُجْرُ أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهِ فِيمَا لَا يَبْطُلُ الْهَزْلُ لَا نَدَمَ مَكَا بَرَّةُ الْعَقْلِ فَلَيْتَ الْهَوَى فَلَمْ يَكُنْ سَبِيًّا لِلنَّظَرِ وَمَنْعَ الْمَالِ عَنِ السُّفِيهِ الْمُبْذَرِ فِي أَوَّلِ الْبُلُوغِ ثَبِتَ بِالنَّصِّ أَمَّا عَقُوبَةُ عَلَيْهِ وَغَيْرِ



## معقول المعنی فلا یجتمل المقالیستہ

## ترجمہ

اور ایسے ہی ہے یہ (حکم و اختلاف) اس کے نظائر میں پھر مواضع پر عمل واجب ہے ان معاملات میں جی میں ہزل مؤثر ہے جبکہ مافدین ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کریں۔ بہر حال جب وہ دونوں اس بات پر اتفاق کریں کہ ان کو کچھ مستحضر نہیں تھا (غالی الذہن تھے) یا دونوں اختلاف کریں تو اس کو چار معمول کیا جائے گا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابو حنیفہ رحمہ کے قول کے مطابق بخلاف صاحبین رحمہ کے بہر حال اقرار پس ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے اس لئے کہ ہزل دلالت کرتا ہے غیبر کے نہ ہونے پر اور ایسے طلب مواثیم اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کہ اس کو ہزل باطل کر دیتا ہے اس لئے کہ یہ (تسلیم شفعہ) ان معاملات کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتے ہیں اور ایسے ہی قرص خواہ قرض سے بری کر دینا ہے۔

اور بہر حال جب اس نے کلمہ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے ہزل کے طور پر اپنے دین سے براہت ظاہر کر دی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہے مگرہ کے مثل اس لئے کہ ایمان ایسا انشاء ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا۔

اور بہر حال سفاہت تو وہ اہلیت کے اندر داخل نہیں ہے اور نہ یہ احکام شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور نہ سفا ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے غیر کے نزدیک ان معاملات میں جی کو ہزل باطل نہیں کرتا اس لئے کہ سفا عقل کی دشمنی اور مخالفت کرنا ہے غلبہ ہونی کے سبب سے تو سفا شفقت کا سبب نہیں ہے اور اول بلوغ میں سفیہ مبذر سے مال کو روکنا نفس سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا یہ غیر معقول المعنی ہے تو یہ مقالیست کا احتمال نہیں رکھتا (یعنی یہ اس قابل نہیں کہ اس پر دوسرے کو قیاس کر لیا جائے)

## سبق نمبر ۹۴ عوارض مکتبہ میں سے ایک خطا ہے خطا لغۃ صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاحاً قصد و ارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع

ہو جانے کو خطا کہتے ہیں۔ اور خطا حق اللہ باق ہونے کے بارے میں قابل غدر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد خطا واقع ہو جائے چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا اور سزا اور عقوبت کے سلسلہ میں خطا شبہ کا فائدہ دے گا حتیٰ کہ غلطی نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد و قصاص کی گرفت میں آتا ہے۔ لہذا اگر شب زفاف میں خطا کوئی دوسری عورت مرد کے پاس بھیج دیگی تو خطا اس زنا کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی اور اگر خطا کسی کو قتل کر دیا تو قصاص واجب نہ ہوگا۔





لیکن حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطا کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا چنانچہ حقوق العباد میں تعدی کرنے کی وجہ سے اس پر تاوان واجب ہوگا اور خطا قتل کی صورت میں اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ترک احتیاط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ اس کی کوتاہی ضرور ہے لہذا کفارہ اس پر اور دیت اس کے مائدہ پر واجب ہوگی اور غامی کی طلاق واقع ہوگی اور اس کی بیع بھی ایسے ہی منعقد ہوگی جیسے مکہ کی بیع منعقد ہوتی ہے۔

اور انہیں عوارض میں سے ایک سفر ہے جو تخفیف کے اسباب میں سے ہے اور سفر کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں میں قصر ہوگا اور روزہ کی تاخیر کی اجازت ہوگی۔ لیکن مرض اور سفر میں فرق ہے کیونکہ مرض ایسا اختیار یہ میں سے نہیں اور سفر اختیاری چیز ہے نیز سفر لازماً داعی الی الافطار نہیں ہے بخلاف مرض کے لہذا سفر اور مرض میں فرق ہوا لہذا جو شخص مسافر ہو اور صبح کو اس نے روزہ کی نیت کی یا مقیم ہے۔ اور روزہ کی نیت ہے اور پھر سفر کیا تو دونوں صورتوں میں افطار درست نہیں بلکہ افطار کی وجہ سے گنہگار ہوگا لیکن چونکہ نفس سفر جو میح افطار ہے وہ موجود ہے تو اس شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر مقیم رہتے ہوئے افطار کیا اور پھر سفر کیا تو کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر بعد فطر مریض ہو گیا تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْخَطَا فَبِهِ لَوْ نَوَّعُ جُعِلَ عَذْرًا صَالِحًا لَسَقَطَ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا حَصَلَ عَنْ اجْتِهَادٍ وَشَبَهَةٍ فِي الْعُقُوبَةِ تَحْتَى قِيلَ إِنَّ الْخَطَا لَا يَأْتُمُّ وَلَا يُوَاخِذُ بِحَدٍّ وَلَا قَصَاصٍ لَكِنَّهُ لَا يَنْفَكُ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيرٍ يَصْلُحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهُ عِنْدَنَا وَيَجِبُ أَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهُ كَبَيْعِ الْمَكْرَةِ وَأَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ يُؤْثِرُ فِي قَصْرِ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ وَفِي تَاخِيرِ الصَّوْمِ لَكِنَّهُ لِمَا كَانَ مِنْ أُمُورِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوجِبًا ضَرُورَةً لَا زِمَةً قِيلَ إِنَّهُ إِذَا أَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرًا وَمَقِيمًا فَسَافَرَ لَا يَبَاحُ لَهُ الْفَطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ وَلَوْ أَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيحِ شَبَهَةً فِي إِجْبَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ أَفْطَرَ شَوْسَافَرَ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَرَضَ لِمَا قُلْنَا

## ترجمہ

اور بہر حال خطا پس وہ ایک ایسی قسم ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور جس کو عقوبت کے دور کرنے میں شبہ قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے خطا کار نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا لیکن خطا تقصیر کی ایک قسم سے منفک نہیں ہے ایسی تقصیر جو جزا قاصر کا سبب بننے کے لئے صلاحیت رکھتی ہے اور وہ (جزا قاصر) کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک غامی کی طلاق صحیح ہے اور ضروری ہے کہ غامی کی بیع منعقد ہو جائے جیسے مکہ کی بیع اور بہر حال سفر تو وہ تخفیف



کے اسباب میں سے ہے جو چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور روزہ کی تاخیر میں مؤثر ہے لیکن جبکہ سفر امور مختارہ میں سے ہے اور سفر کی ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں جو لازمی ہو تو کہا گیا ہے کہ مسافر نے جب صبح کی صائم ہونے کی حالت میں اور وہ مسافر ہے یا قسیم ہے پس وہ مسافر ہو گیا تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے بخلاف مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کر لیا تو سفر صبح کا قیام سقوط ایجاب کفارہ کے حق میں شبہ ہوگا اور اگر افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ مریض ہو گیا ہو (بعد فطر) اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

## تشریح

۱۔ مکہ کی بیع منعقد ہوگی لیکن فاسد منعقد ہوگی کما سیحی۔ ۲۔ لیکن موجباً ضرورتاً لازمہ! یعنی سفر ایسی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا جو افطار کی جانب داعی ہو کیونکہ مسافر بھی روزہ پر بغیر تفرر کے قدرت رکھتا ہے یعنی روزہ کی وجہ سے اس کے بدن میں کوئی آفت نہیں پہنچے گی۔ ۳۔ اگر کسی نے حالت صحت میں افطار کیا پھر مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہوگا کیونکہ مرض امر سماوی ہے۔

## سبق نمبر ۹۷

یہاں سے مصنف عوارض مکتبہ میں سے آخری عارض اکراہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں اور یہ آخری عارض ہے اس کے بعد عوارض کا بیان ختم ہو کر حروف معانی کا بیان آئے گا، اکراہ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ پھر بقول مصنف اکراہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ کامل ۲۔ قاصر، اول کو اکراہ لمبی بھی کہتے ہیں یعنی جس کے اندر بالکل مجبور کر دیا جائے مثلاً کوئی جبریوں کہے کہ اگر تم کام نہیں کرو گے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا ضرور تمہارا ہاتھ کاٹ دوں گا تو ایسے اکراہ سے لامحالہ رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور ثانی کو اکراہ غیر لمبی بھی کہا جاتا ہے جیسے قید و بند یا ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان یا اعضاء کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اس قسم کے اکراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی اور اکراہ کی کوئی بھی قسم خطاب شرع اور اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و بلوغ موجود ہیں جن پر خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے اور اکراہ کے وقت کا حکم چار قسموں میں منحصر ہے کبھی اس پر عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے کبھی حرام کبھی مباح اور کبھی رخصت یعنی اگر مردار وغیرہ کھانے پر اکراہ کا لیا جائے تو اس کی حرمت ختم ہو کر اس کا کھانا جان بچانے کے لئے فرض ہے لہذا اگر کھاتے سے باز رہا اور موت واقع ہو گئی تو وہ عذاب کا مستحق ہوگا اس لئے کہ جان بوجھ کر اپنے کو ہلاکت میں ڈالا گیا ہے اور جیسے زنا اور نفیس معصوم کو قتل کرنا کہ ان کا ارتکاب اکراہ کامل کے باوجود بھی حرام ہے اور جیسے اکراہ کی صورت میں روزہ افطار کرنا مباح ہے اور بوقت اکراہ زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے



بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کچھ فرق نہ آئے اور اگر وہ بھی کامل ہوا بابت اور رخصت کے درمیان یہ فرق ہے کہ رخصت میں اصل مباح نہیں ہوتا بلکہ محض گناہ ماقط ہونے میں اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اور اباحت کے یہ معنی ہیں کہ فعل کی حرمت ہمارے سے ختم ہو جائے۔

بہر حال اگر وہ کی صورت میں ان افعال کا جو پر مجبور کیا گیا ہے فرض و حرام رخصت و مباح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تکلیفات شرعیہ کا مخاطب و مکلف ہے۔ اگر مرد پر زنا کے متعلق جبر کیا جائے یعنی اگر وہ کامل تو فعل زنا اب بھی حرام ہے اور اگر عورت پر جبر کیا جائے تو رخصت ہے اور زبان سے کلمہ کفر کہنے اور فساد و صلوة و صوم کے درجہ میں ہے۔

اور وجہ فرق یہ ہے کہ مرد کے فعل میں بچہ کے نسب کا ضیاع لازم آتا ہے کیونکہ زانی سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور عورت سے چونکہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہو سکتا اس لئے اس کے حق میں بچہ کا ضیاع لازم نہیں آتا تو مرد کا فعل قتل کے درجہ میں ہے اور عورت کا فعل قتل کے درجہ میں نہیں ہے مگر مرد کے اور بھی نہیں البتہ اگر وہ قاصر میں عورت کو زنا پر قدرت دینا جائز نہیں ہے لیکن اگر دیدی تو گنہگار ہوگی مگر اگر وہ قاصر حد کے در کرنا شائبہ موجود اسلئے مرد واجب ہوگا۔ خیر اگر وہ اہلیت کے متناہی نہیں ہے اس وجہ سے اگر وہ کیوجہ سے مکرہ کے اقوال و افعال باطل نہ ہوں گے۔ لہذا اس کی طلاق و نکاح اور قتل اور کسی کا مال مائل کرنا سب معتبر ہے ہاں اگر کوئی تغیر آجائے مثلاً انت طالق ان دخلت الدار تو جو حکم غیر مکرہ کا ہے وہی مکرہ کا ہوگا۔

سوال :- جب اگر وہ کیوجہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اگر وہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا؟  
جواب :- اگر وہ کا اثر یہ ہوگا کہ اگر وہ کامل کی وجہ سے بشرط عدم مانع فعل کی نسبت بکامیابی مکرہ کے مکرہ کی جانب ہو جائے گی۔ وسیعاً تفصیل۔ اور اگر وہ کے قاصر ہونے کی صورت میں چونکہ رضا مفقود ہے اس وجہ سے وہ افعال فاسد ہوں گے کہ جو احتمال نقض و فسخ رکھتے ہوں اور ان میں رضا درکار ہوتی ہو جیسے بیع و اجارہ ہیں البتہ نکاح و طلاق وغیرہ کہ وہ نہ قابل نقض ہیں اور نہ ان میں رضا درکار ہے زبان سے تنکلم کافی ہے اس وجہ سے یہ معتبر اور صحیح ہوں گے۔

لہذا مکرہ کا اقرار خواہ کسی چیز کے بارے میں ہو خواہ طلاق و نکاح کے بارے میں ہو یا بیع و اجارہ کے خواہ اگر وہ کامل ہو یا قاصر یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اقرار کی حکمت کے لئے محکم عند اور مجرب چاہئے اور وہ یہاں معدوم ہے جس کے عدم پر دلیل (اگر وہ) موجود ہے۔ اور اگر کسی عورت پر خلع قبول کرنے پر جبر کیا گیا تو چونکہ اس میں دو چیزیں ہیں ایک طلاق اور دوسری مال کا وجوب اول کے لئے رضا درکار نہیں اور ثانی کے لئے رضا درکار ہے۔ لہذا ایسی صورت میں طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال لازم نہ ہوگا اس لئے اگر وہ کی وجہ سے عورت نہ سبب (عقد خلع) سے راضی ہے اور نہ مکمل (وجوب مال) سے۔ مگر طلاق میں عدم رضا کچھ محمل نہیں البتہ مال میں محمل ہے لہذا بغیر وجوب مال کے طلاق واقع ہو جائیگی



جیسے اگر صغیرہ کے شوہر نے صغیرہ کو مال کے عوض طلاق دی اور صغیرہ نے قبول کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا۔

**سوال :-** طلاق کے بارے میں ہزل و اکراہ کا جب ایک درجہ ہے اور دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو جیسے ہزل میں طلاق اور مال میں انفصال نہیں ہے بالاتفاق کماتر اسی طرح اکراہ کی صورت میں بھی طلاق اور مال میں انفصال نہ ہونا چاہئے ؟

**جواب :-** ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے اس لئے کہ ہزل کے اندر سبب مکرہا ہوتی ہے اور حکم سے رضا نہیں ہوتی اور اکراہ میں دونوں ہی مکرہا نہیں ہے نہ سبب سے اور نہ حکم سے۔ تو ہزل تو مذکورہ تفصیلاً کے مطابق خیار شرط کے درجہ میں ہے،

بہر حال اکراہ قاصر کا اثر یہ ہوتا ہے۔ اور اکراہ کامل کی صورت میں (ان لم یمنع مانع) فعل کی نسبت مکروہ کی جانب ہو جاتی ہے، اور مکروہ کو مکروہ کے لئے ایک شاعر کیا جاتا ہے اسی لئے قصاص وغیرہ مکروہ پر واجب ہوگا لہذا اگر اکراہ کامل کی صورت میں مکروہ نے کسی کو قتل کر دیا تو اس کا قاتل مکروہ ہوگا اور قصاص مکروہ پر واجب ہوگا اور اختیار اگرچہ مکروہ کے اندر بھی موجود ہے مگر یہ اختیار فاسد ہے اختیار صحیح کے مقابلہ میں جس کا کوئی شمار نہ ہوگا لیکن اگر وہ اکراہ ایسے معاملات میں ہو کہ وہاں مکروہ کو مکروہ کا آلہ شکاری نہیں کر سکتے تو پھر مجبوری ہے اور بر بنار مجبوری فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب کو ہٹا پڑے گا جیسے کھانا اور دلی کرنا اور اقوال چونکہ دوسرے کی زبان سے بول نہیں سکتا اور دوسرے کے ذکر سے دلی نہیں کر سکتا اور دوسرے کے مومنہ سے کھا نہیں سکتا۔

اور جو فعل ایسا ہو کہ ذات فعل کے لحاظ سے اس میں احتمال ہے کہ اس میں مکروہ کو مکروہ کا آلہ شکار کیا جائے لیکن محل کے لحاظ سے اس میں اس کا احتمال نہیں ہے کہ مکروہ کو مکروہ آلہ شکار کیا جائے تو اس کو بھی قسم ثانی میں شمار کیا جائے گا اور مباشرت کو اصل قرار دیا جائے گا اور اس کو مکروہ کا آلہ شمار نہیں کیا جائے گا جیسے کسی محرم پر جبر کیا گیا کہ وہ شکار کو قتل کرے تو یہ قتل صرف فاعل مباشرت پر مقصود رہے گا کیونکہ مکروہ کا مقصد یہ ہے کہ اپنے احرام پر جنایت کرے جس میں وہ مکروہ کا آلہ نہیں بن سکتا ورنہ اگر مکروہ کو مکروہ کا آلہ قرار دیا جائے تو مکروہ کا احرام محل جنایت ہو جائے گا اگر وہ محرم ہو اور یہ مکروہ کے مقصد کے خلاف ہے نیز اس میں اکراہ کو بھی باطل کر دینا ہے اور اکراہ ہی کی وجہ سے فعل مکروہ کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے اور اکراہ کو اپنے باطل کر دیا تو پھر محل جنایت محل اول ہی بنا یعنی مکروہ کا احرام، تو اس سے پہلے ہی سے فاعل و مباشرت پر مقصود قرار دیا جائے گا تاکہ لغو افعال میں اشتغال لازم نہ آئے کیوں کہ لوٹ پھیر کر پھر یہی بات سامنے آئے گی۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔



وَأَمَّا الْأَكْرَاهُ فَمِنْ عَيْنِ كَامِلٍ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَيُوجِبُ الْأَلْجَاءَ وَقَاصِرٌ يَعْذِمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُوجِبُ  
 الْأَلْجَاءَ وَالْأَكْرَاهُ بِجَمَلَتِهِ لَا يَنَالُ فِي الْاَهْلِيَّةِ وَلَا يُوجِبُ وَضْعَ الْخَطَابِ بِحَالٍ لِأَنَّ الْمَكْرَهَ مُبْتَلًى  
 وَالْاِبْتِلَاءُ يَحْتَقِقُ الْخَطَابَ الْاِتْرَى أَنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحُظْرٍ وَابَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَأْشُرُ  
 فِيهِ مَرَّةً وَيُوجِبُ آخِرَى فَلَا رُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ وَالزَّانَا بَعْدَ رَأَاكَرَاهِ اصْلًا وَلَا حُظْرَ مَعَ  
 الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ وَالْمَخْمَرِ وَالْخَنْزِيرِ وَرُخْصَةٌ فِي إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَافْسَادِ الصَّلَاةِ وَالصُّومِ  
 وَاتِّلَافِ مَالٍ غَيْرِ وَالْجَنَائِيَةِ عَلَى الْأَحْرَامِ وَتَمْكِينِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزَّانَا فِي الْأَكْرَاهِ الْكَامِلِ وَاسْنَا  
 فَارِقٌ فَعَلَهَا فَعَلَهُ فِي الرُّخْصَةِ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَا تَقْطَعُ عَنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِي مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ  
 الرَّجُلِ وَلِهَذَا وَاجِبُ الْأَكْرَاهِ الْقَاصِرُ شَبَهَةً فِي دَرَجَةِ الْحَدِّ عَنْهَا دُونَ الرَّجُلِ فَتُبْتُ بِهِذِهِ الْجَمْلَةَ  
 أَنَّ الْأَكْرَاهَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَبْطُلَ شَيْءٌ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ جَمْلَةً إِلَّا بِدَلِيلٍ غَيْرِهِ عَلَى  
 مِثَالِ فَعَلِ الطَّائِفَةِ وَأَمَّا يَظْهَرُ أَثَرُ الْأَكْرَاهِ إِذَا تَكَامَلَ فِي تَبْدِيلِ النِّسْبَةِ وَأَثَرُهُ إِذَا قَصُرَ فِي تَقْوِيَةِ  
 الرِّضَاءِ فَيُفْسِدُ بِالْأَكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ النِّسْبَةُ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَلَا يَعْمُ  
 الْأَقَارِيرُ كُلُّهَا لِأَنَّ صَحَّتْهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ الْمَخْبَرَةِ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَتُهُ عَدَمُهُ وَإِذَا انْقَصَلَ  
 الْأَكْرَاهُ قَبُولُ الْمَالِ فِي الْخَلْعِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لَا يَجِبُ لِأَنَّ الْأَكْرَاهَ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِالسَّبَبِ  
 وَالْحُكْمُ جَبِيئًا وَالْمَالُ يَنْعَدَمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَانَ الْمَالُ لَمْ يُوجَدْ فَوْقَ الطَّلَاقِ بِغَيْرِ  
 مَالٍ كَطَّلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَزْلِ لِأَنَّهُ يَنْبَغُ الرِّضَاءُ بِالْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فَكَانَ  
 كَشَرَطِ الْخِيَارِ عَلَى مَآثَرٍ وَإِذَا انْقَصَلَ الْأَكْرَاهُ الْكَامِلُ بِمَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ أَلَا لَغَيْرِهِ  
 مِثْلُ اتِّلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يَنْسَبُ الْفَعْلُ إِلَى الْمَكْرَهِ وَلِزِمَهُ حُكْمُهُ لِأَنَّ الْأَكْرَاهَ الْكَامِلَ يَفْسِدُ  
 الْاِخْتِيَارَ وَالْفَاسِدُ فِي مَعَارَضَةِ الصَّحِيحِ كَالْعَدَمِ فَضَارَ الْمَكْرَهُ بِمَثَلَةِ عَدَمِ الْاِخْتِيَارِ أَلَا لَمَكْرَهٍ فَيُحْتَمَلُ ذَلِكَ أَمَّا مَا يَحْتَمَلُ فَلَا يَسْتَقِيمُ  
 نِسْبَتُهُ إِلَى الْمَكْرَهِ فَلَا يَقَعُ الْمَعَارَضَةُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ فَتَقَعُ مَنَسُوبًا إِلَى الْاِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذَلِكَ  
 مِثْلُ الْأَكْلِ وَالْوُطْئِ وَالْأَقْوَالِ كُلِّهَا فَإِنَّ لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَأْكُلَ الْإِنْسَانُ بِفَمِّ غَيْرِهِ وَأَنْ يَتَكَلَّمَ  
 كَذَلِكَ إِذَا كَانَ نَفْسُ الْفَعْلِ مَتَّانًا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ أَلَا لَعَبْرَةٍ إِلَّا أَنْ الْحُلَّ غَيْرُ  
 الَّذِي يَلَاقِيهِ الْاِتِّلَافُ صَوْرَةً وَكَانَ ذَلِكَ يَتَبَدَّلُ بِأَنْ يَجْعَلَ أَلَا لَمِثْلُ الْأَكْرَاهِ الْحَرَمِ عَلَى قَتْلِ  
 الصَّيِّدِ أَنْ ذَلِكَ يَقْتَضِرُ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ الْمَكْرَهَ أَنَا حَمْلُهُ عَلَى أَنْ يَجْنِيَ عَلَى أَحْرَامِ نَفْسِهِ وَ  
 هُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ أَلَا لَغَيْرِهِ وَلَوْ جَعَلَ أَلَا لَيَصِيرُ مَحَلَّ الْجَنَائِيَةِ أَحْرَامِ الْمَكْرَهِ وَفِيهِ خِلَافُ  
 الْمَكْرَهِ وَبَطْلَانِ الْأَكْرَاهِ وَعُودِ الْأَمْرِ إِلَى الْحُلِّ الْأَوَّلِ

ترجمہ :- اور بہر حال اکراہ کی دو قسمیں ہیں ایک کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجار کو

ثابت کرتا ہے اور دوسرا قاصر جو رضا کو معدوم کرتا ہے، اور الجار کو ثابت نہیں کرتا اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ مکڑہ مبتلی ہے اور ابتلاہ خطاب کو محقق کرتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مکڑہ مترقہ دہے (اس فعل کو انجام دینے میں جس پر اکراہ کیا گیا ہے) فرض حرام اور اباحت و رخصت کے درمیان اور اس میں کبھی مکڑہ گنہگار ہوتا ہے اور کبھی مجبور ہوتا ہے۔ لہذا قتل اور جرح اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کے ساتھ مردار، شراب اور خنزیر میں کوئی ممانعت نہیں ہے اور اکراہ کامل میں مکڑہ کفر زبان پر جاری کرنے کی اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے کی اور غیر کامل ضائع کرنے کی اور احرام پر جنابت کرنے کی اور عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے جدا ہے رخصت کے سلسلہ میں اس لئے کہ ولد کی نسبت عورت سے (کسی حال میں) منقطع نہیں ہوتی تو یہ عورت کی تمکین (قتل کے درجہ میں نہیں ہے بخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اکراہ قاصر عورت سے حدود کرنے میں مشبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد کی طرف سے تو ان تمام تقاریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اکراہ تمام افعال و اقوال میں سے کسی شئی کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر کسی ایسی دلیل سے جو اس کو (قول و فعل کو) بدل دے غیر مکڑہ کے فعل کے مثل۔ اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ کامل ہو جائے نسبت کی تبدیلی میں اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو رضا کو فوت کر دینے میں پس اکراہ کی وجہ سے وہ فعل فاسد ہوگا جو نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضا پر موقوف ہے جیسے بیع اور اجارہ اور تمام اقرار و صیغہ نہ ہونگے اس لئے کہ اقرار و صیغہ کی صحت مجربہ کے قیام پر اعتماد رکھتی ہے اور مجربہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہے اور جبکہ اکراہ متصل ہو جائے خلع کے اندر مال کو قبول کرنے کے ساتھ تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضا کو معدوم کر دیتا ہے اور مال رضا نہ ہونے کے وقت معدوم ہو جاتا ہے تو گویا کہ مال مذکور ہی نہیں ہوا تو طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیسے صغیرہ کو مال پر طلاق دینا بخلاف ہزل کے اسلئے کہ ہزل حکم سے رضا کو روکتا ہے مگر سبب سے تو ہزل خیار شرط کے مثل ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ اور جب کہ اکراہ کامل ایسے فعل سے متصل ہو جائے جس میں فاعل اپنے غیر کے لئے مال ہی سکے جیسے نفس کو تلف کر دینا اور مال کو تلف کر دینا تو فعل مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکڑہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا اسلئے کہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اختیار فاسد اختیار صیغہ کے مقابلہ میں مثل عدم کے ہے تو مکڑہ عذیم الاختیار کے درجہ میں ہو گیا جو مکڑہ کے لئے مال ہے ایسے فعل کے اندر جس میں اس کا احتمال ہو۔

بہر حال ایسے فعل میں جس میں اس کا احتمال نہ ہو تو فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف درست نہ ہوگی تو معارضہ واقع نہ ہوگا (اختیار صیغہ اور فاسد کے درمیان) حکم کی نسبت کے استحقاق کے بارے میں تو فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب ہوگا اور یہ جیسے کھانا اور وطنی اور تمام اقوال اس لئے کہ یہ بات غیر متصور ہے



کہ انسان اپنے غیر کے منہ سے کھائے اور یہ کلام کرے اور ایسے ہی (فعل مباشر ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے) جب کہ نفس فعل آن افعال میں سے ہو جیسا کہ متصور ہو سکے کہ فاعل اس میں اپنے غیر کا آلہ بنائے مگر محل جنایت اس محل کا غیر ہے جس کو اتلاف ملاتی ہوا ہے باعتبار صورت کے اور محل بدل جائیگا اس طریقہ پر کہ مکڑہ کو آلہ قرار دیا جائے جیسے محرم کو مجبور کر دینا شکار کے قتل پر تو یہ قتل فاعل ہی پر مقصور رہے گا اس لئے کہ مکڑہ نے اس کو ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکڑہ اس میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو آلہ قرار دیدیا جائے تو مکڑہ کا احرام محل جنایت ہو جائیگا اور اس میں مکڑہ کے مدعی کی مخالفت اور اکراہ کا بطلان ہے اور امر جنایت کا محل اول کی جانب لوٹتا ہے۔

## تشریح

۱۔ وکذلک اذا کان نفس الفعل الخ یعنی یہ تو ممکن ہے کہ اس فعل میں فاعل غیر کا آلہ ہو سکتا ہے یعنی اس ذات سے ہی بات واضح ہوتی ہے لہذا اگر مکڑہ بکری کو ذبح کرے تو یہ فعل مکڑہ کی جانب منسوب ہوگا مگر یہاں محل اکراہ اور محل جنایت اور ہے اور جو چیز صورتہ تلف ہوتی ہے اور ضائع ہوتی ہے یعنی شکار وہ اور ہے۔

وکان ذلک یتبدل الخ کان کا پہلے کان پر عطف ہے اور ذلک کا مشار الیہ محل جنایت ہے اور یہ پورا جملہ الا ان المحل کا بیان ہے۔ ان ذلک یفتقر الخ یہ مثال مذکور کی وضاحت ہے۔

## سبق نمبر ۹۸

جب اقبل میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جہاں فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف کرنے میں محل جنایت میں تبدل لازم آئے تو پھر وہ فعل مکڑہ کی طرف ہی منسوب ہوگا تو اس پر مصنف دو جزئی پیش فرما کر دوسری بات ارشاد فرمائیں گے۔ فرماتے ہیں کہ جب مکڑہ نے مکڑہ کو قتل پر مجبور کیا تو فعل قتل مکڑہ کی جانب منسوب ہوگا لیکن فعل قتل کا گناہ مکڑہ کی جانب منتقل نہ ہوگا بلکہ مکڑہ ہی گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اگر یہاں مکڑہ کو مکڑہ کیلئے آلہ قرار دیا جائے تو محل جنایت کی تبدل لازم آئے گی جو باطل ہے۔

اسی طرح اگر مکڑہ نے کسی شخص کو بیع و تسلیم پر مجبور کیا تو یہاں مکڑہ کی تسلیم مکڑہ کی جانب منتقل نہوگی ورنہ محل جنایت کا تبدل لازم آتا ہے۔ کیونکہ اگر تسلیم کو مکڑہ کی جانب منتقل کر دیں تو یہ فعل بیع فاسد کے بجائے خالص غضب ہو جائیگا ورنہ ظاہر ہے کہ کوئی شخص یہ قدرت نہیں رکھتا کہ دوسرے کی چیز کسی کے سپرد کرے یا دوسرے کی چیز اس کی رضامندی کے بغیر بیچے تو تسلیم مکڑہ کا فعل ہے البتہ اس تسلیم کے تحت مکڑہ کی جانب سے غضب کا صدور ہوا ہے تو یہی فعل مکڑہ کے لحاظ سے غضب ہے اور مکڑہ کے لحاظ سے بیع اور تسلیم ہے۔ مکڑہ کے لحاظ سے اب یہاں یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر مکڑہ نے اعتاق پر اکراہ کیا تو یہاں مکڑہ مکڑہ کے لئے آزاد ہوگا یا نہیں تو اس کے لئے مصنف نے بطور تمہید ایک قاعدہ پیش فرمایا کہ جہاں مکڑہ کے قتل کو مکڑہ کی جانب



منتقل کیا جاتا ہے اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ۱۔ وہاں مکہ کی جانب انتقال معقول و منقول ہو ۲۔ اور مکہ کی جانب سے اس فعل کا صدور جتنا ہو بلکہ مکہ ہو ورنہ حسائی ہونے کی صورت میں اس فعل کی نسبت مکہ کی طرف حقیقتہً ہوگی نہ مکہ۔

اس کے بعد مسئلہ پیش فرمایا کہ اعتاق پر اکراہ کی صورت میں کلام کا تکلم مکہ کی طرف سے ہوا ہے البتہ اتلاف کے معنی انتقال کے اعتبار سے مکہ کی طرف سے پائے گئے ہیں، اس لئے کہ اتلاف و اعتاق میں فی الجملہ افعال و الفاظ ہیں اس لئے کہ کلام کو قتل کرنے کی صورت میں اتلاف پایا گیا ہے اور اعتاق نہیں پایا گیا ہے۔ تو اتلاف میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کو اصل یعنی مکہ کی طرف منتقل کر دیا جائے اور یہ مذکورہ تمام تفصیلات ہمارے نزدیک ہیں، اور امام شافعی رحمہ مکہ کے تمام تصرفات کو لغو قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو ورنہ اگر اسلام پر مجبور کیا گیا تو مکہ کا اسلام صحیح ہے، امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ قول کی صحت کے لئے قصد و اختیار درکار ہے تاکہ قصد و اختیار دلی بات کا ترجمان بن سکے لہذا عدم قصد کے وقت مکہ کا قول باطل ہو جائیگا۔

اور امام شافعی رحمہ نے جس دائرہ کے ساتھ اکراہ کو بھی قتل کے ساتھ اکراہ کے قتل شمار کیا ہے اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ جب کسی فعل پر مکہ کو مجبور کیا گیا اور اکراہ کا مل ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط ہو جائیگا اور اکراہ کا مل یہ ہے کہ اس صورت میں مکہ کے لئے اس فعل کو انجام دینا جائز ہو جائے تو ایسی صورت میں اگر فعل مکہ کی جانب منسوب ہونے کا امکان رکھے تو منسوب ہوگا ورنہ فعل سرے سے باطل ہو جائے گا۔ یہ امام شافعی رحمہ کے مذہب کی تفصیلات ہیں رہا ہمارے مذہب کا خلاصہ تو وہ پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ اکراہ سے نہ فعل معدوم ہوتا ہے اور نہ اختیار البتہ رضا منشی ہو جاتی ہے اور اکراہ کے کامل ہونے کی صورت میں اختیار باقی تو رہتا ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہوتا ہے۔

پھر مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ہماری کتاب جس بحث سے ختم ہوگی وہ حروف معانی کی بحث ہے اس لئے اب اس کو بیان کیا جاتا ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ولهذا قلنا ان المکره على القتل یا شعرا نه من حیث انه یوجب الما بشر جنایة على دین القاتل وهو لا یصلح فی ذلك الا لغیرہ ولو جعل الة لغیرہ لتبدل محل الجنایة وكذلك قلنا فی المکره على البیع والتسليم ان تسليم یقتصر علیه لان التسليم تصرف فی بیع نفسه بالاکتتام وهو فی ذلك لا یصلح الا لغیرہ ولو جعل المکره الة لغیرہ لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حیثئذ یصیر غصبا محضا وقد نسبنا الی المکره من حیث هو غصب اذا ثبت انه امر حکمی من الیه استقام ذلك فیما یعقل ولا یجس قلنا ان المکره على الاعتاق بما فیہ الحاء هو المتکلم ومعنی الا تلاف منه



منقول الی الذی اگر وہ لاندہ منفصل عنہ فی الجملۃ و محتمل للنقل باصلہ و هذا عندنا  
وقال الشافعی رحمہ تعریفات المکرہ قولاً تكون لغوا اذا كان الاکراه بغیر حق لان صحت  
القول بالقصد والاختیار لیکون ترجیحة عبثاً فی الضمیر فیطل عند عدمه والاکراه  
بالجس مثل الاکراه بالقتل عندہ واذا وقع الاکراه علی الفعل فاذا تم الاکراه بطل  
حكم الفعل عن الفاعل وقامہ بان يجعل عذراً یبطل به الفعل فان امکن ان ینسب  
الی المکرہ لنسب الیه والا فیطل اصلاً وقد ذکرنا نحن ان الاکراه لا یعدم الاختیار  
لکن ینتفی بہ الرضاء ویفسد بہ الاختیار الی آخر ما قررناہ والذی یقع بہ ختم الكتاب .

## ترجمہ

اور اسی درجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا ہے وہ گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل  
اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے، قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس  
سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو اس کے غیر کے لئے آلہ قرار دیا  
جائے تو محل جنایت بدل جائیگا اور ایسے ہی ہم نے کہا اس شخص کے متعلق جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور  
کیا گیا ہو اس کی تسلیم اسی پر مقصور رہے گی اس لئے کہ تسلیم اپنی بیع کے اندر تصرف ہے اتمام کے سلسلہ  
میں اور مکروہ اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر مکروہ کو اس کے غیر کے  
لئے آلہ قرار دیدیا جائے تو محل جنایت بدل جائے گا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اس لئے کہ تسلیم اس  
وقت محض غضب ہو جائیگی اور ہم نے تسلیم کو مکروہ کی جانب منسوب کیا ہے غضب ہونے کی حیثیت سے  
اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ انتقال امر حکمی ہے جس کی جانب ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس  
فعل میں درست ہوگا جو معقول ہو اور غیر محسوس ہو تو ہم نے کہا کہ جس شخص کو مجبور کیا گیا ہے اعتاق پر  
ایسے اکراہ کے ساتھ جس میں الجار ہو تو مکروہ ہی نکلم کرنے والا ہے اور مکروہ سے اتلاف کے معنی مکروہ کی  
جانب منتقل ہو جائیں گے اس لئے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہو جاتا ہے، اصل اتلاف (مکروہ کی جانب)  
نقل کا محض ہے اور یہ مذکورہ احکام اکراہ ہمارے نزدیک ہیں اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ مکروہ کے تمام  
قوی تعریفات لغو ہیں جبکہ اکراہ ناحق ہو اس لئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول دلی  
بات کا ترجمہ بن جائے تو اس کے (قصد و اختیار کے) نہ ہونے کے ساتھ قول باطل ہو جائے گا اور اکراہ  
بالجس اکراہ بالقتل کے مثل ہے شافعی رحمہ کے نزدیک اور جب فعل پر اکراہ واقع ہو تو جب اکراہ تام  
ہو جائے تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا اور اکراہ کی تمامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر  
قرار دیا جائے جو مکروہ کے لئے فعل کو مباح کر دے پس اگر یہ ممکن ہو کہ فعل مکروہ کی طرف منسوب ہو  
تو منسوب کر دیا جائیگا ورنہ فعل بالکل باطل ہو جائیگا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم

نہیں کرتا لیکن اس کی وجہ سے رضاء منتفی ہو جاتی ہے یا اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے ان تمام تفصیلات تک جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہو گا وہ حروف معانی کا باب ہے۔

## تشریح

۱۔ ولہذا الخ یعنی اس وجہ سے کہ جہاں تبدل محل جنابت لازم آتا ہو وہاں فعل مباشر مقصور ہو گا مکرہ کی جانب منسوب نہ ہو گا۔ ۲۔ مکرہ پر تسلیم بیع پر اگر اہ کی صورت میں تسلیم صرف مکرہ پر مقصور ہوگی ورنہ مکرہ کی جانب تسلیم کے منتقل کرنے سے تبدل محل لازم آئے گا اور اس وقت تسلیم تمام عقد ہو نیکی بجائے خالص غضب ہو جائیگی۔ ۳۔ وقد لبناء الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جو فعل ایسا ہو کہ اس میں مکرہ مکرہ کا آلہ بن سکے تو اس میں فعل کو مکرہ کی جانب منسوب کر دیا جاتا ہے تو یہاں بھی فعل ایسا ہی ہے اس لئے مکرہ کی جانب اس کی نسبت ہونی چاہئے؟

جواب :- اس تسلیم کے تحت میں اتلاف بھی پایا گیا ہے تو وہ اتلاف مکرہ کی جانب منسوب ہے لہذا اگر مشتری کے قبضہ میں بیع ہلاک ہو جائے تو مکرہ کو اختیار ہے اگر چاہے تو مکرہ سے یوم تسلیم کی قیمت کا صفائی لے اور اگر چاہے مشتری سے صفائی لے۔

ورنہ اگر اس تسلیم کو محض مکرہ کا فعل قرار دیدیا جائے تو یہ خالص غضب ہو گا حالانکہ یہاں مشتری کا اعتاق جائز ہے بہر حال اس میں اتلاف اور بیع دونوں حیثیتوں کا لحاظ کیا گیا ہے۔  
۴۔ صرنا لہ : یہ امر حکمی کی صحت ہے والذی یقع بہ ابتداء ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے۔ اور حروف معانی کی صراحت حروف مبانی سے احتراز کے لئے ہے اور حروف کا اطلاق بر بناء تغلیب ہے ورنہ کلمات شرط و ظرف اسما ہیں نہ کہ حروف۔

## سبق نمبر ۹۹

حقیقت میں حروف معانی کی بحث نحوی بحث ہے مگر چونکہ اس پر فقہ کے کچھ مسائل موقوف ہیں اس لئے حضرات اصولیین اس سے بحث کرتے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ استعمال حروف عطف کا ہوتا ہے اور حروف عطف میں بھی اصل داؤ ہے کیونکہ وہ قسم تقییدات سے پاک ہے اس لئے پہلے اس کا بیان فرماتے ہیں۔  
صاحبین رحمہ کے نزدیک داؤ مقارنت کے لئے ہے اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک ترتیب کے لئے ہے مگر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مطلق جمع کیلئے نہ اس میں مقارنت ملحوظ ہے اور نہ ترتیب اور عام اہل لغت اور ارباب فتویٰ کا یہی مسلک ہے۔

سوال :- جب امام صاحب رحمہ کے نزدیک داؤ مطلق جمع کیلئے ہے تو اس مثال سے اعتراض وارد ہو گا جبکہ کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتہا فہی طالق و طالق اگر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ وہ غیر مدخولہ ہے اس لیے وہ بائنہ ہو جائیگی



لہذا دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک تین طلاق واقع ہونگی اس لئے کہ ان کے نزدیک داؤمقارنت کیلئے ہے تو مرد کا یہ قول ان نکٹھا فی طالق "ثلثا کے درجہ میں ہو گیا تو صاحبین پر تو کوئی اعتراض نہیں البتہ امام صاحب پر اعتراض ہے کہ جب وہ داؤ کو ترتیب کے لئے نہیں مانتے تو یہ ترتیب کہاں سے انہوں نے نکال دی اور یوں فرمایا کہ اول واقع ہوگی اور ثانی اور ثالث کا عمل نہیں رہا۔

**جواب :-** یہاں ترتیب داؤ کا مقتضا نہیں ہے بلکہ ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ شرط مذکور کے ساتھ اصالت اول طلاق کا تعلق ہے اور ثانی اور ثالث کا شرط سے تعلق طلاق اول کے واسطے سے ہے اور واسطہ خود واسطہ سے پہلے ہوا ہی کرتا ہے لہذا ترتیب مفہوم ہوئی اگر یہ ترتیب داؤ کا حقیقی ہوتا تو اس کا اعتراض بر محل ہوتا۔

**سوال :-** چلے اس اعتراض سے تو آپ پنج گئے مگر دوسرا اعتراض اور ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک فضولی نے نیکو باندیوں کا نکاح خالد سے کر دیا اور فضولی نے یہ نکاح ان دونوں باندیوں کی رضامندی سے کیا تو یہ نکاح زید کی اجازت پر موقوف ہے، ابھی زید نے اجازت نہیں دی تھی کہ وہ ان دونوں باندیوں کو آزاد کرتا ہے اور اتفاق کے لئے یہ الفاظ استعمال کرتا ہے۔ کہتا ہے

اعتقت بذہ و بذہ الخ توجب داؤ جمع کیلئے ہے تو دونوں کا نکاح جائز ہونا چاہئے لیکن یہاں بھی ایسا نہیں بلکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی کا نکاح صحیح ہو گیا اور دوسری کا باطل ہے، تو یہاں آپ ترتیب کے قائل ہو گئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ داؤ مطلق جمع کیلئے ہے مگر مقارنت کے لئے اور نہ ترتیب کیلئے؟

**جواب :-** جب آخر کلام اول کے لئے مغیر ہو تو اول ہوگا اور آخر آخر ہوگا یعنی باغبار تکلم جو اول ہے تو دوسرے کے آنے سے پہلے ہی اس کے تکلم کی وجہ سے اول پر اس کا حکم مرتب ہو جائے گا اور یہاں دونوں نکاح موقوف تھے لیکن جب آثار نے اعتقت بذہ کہا تو اولیٰ کا نکاح صحیح ہو گیا اور ابھی دوسرے بذہ کا تکلم بھی نہ ہوا تھا کہ ثانیکہ کا نکاح باطل ہو گیا کیونکہ وہ باندی ہے اور باندی حالت انضمام میں محلات میں سے نہیں ہے بلکہ فقط حالت افراد میں محلات میں سے ہے تو اس کا تعلق ترتیب سے نہیں بلکہ اس قاعدہ سے ہے۔

**سوال :-** اگر بات یونہی ہے تو آپ اس مثال میں دونوں بہنوں کے نکاح کو کیوں باطل قرار دیتے ہو یعنی جبکہ فضولی نے کسی شخص کا نکاح دو عقدوں میں دو بہنوں سے کر دیا اور اس شخص نے اجازت میں یہ الفاظ کہے اجزت بذہ و بذہ، تو دونوں کا نکاح باطل ہے حالانکہ آپ نے جیسے پہلے دو سکوں میں ترتیب ثابت کی ہے ایسے ہی یہاں کرنی چاہئے اور اول کے نکاح کو جائز قرار دینا چاہئے؟

**جواب :-** جس طرح استنثار اور شرط صدر کلام کے لئے مغیر ہیں اسی طرح یہاں بھی آخر کلام یعنی دوسری بہن سے نکاح کرنا اول کے لئے مغیر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہو تو اول آخر پر موقوف رہتا ہے لہذا یہاں ترتیب ثابت نہیں ہوگی اسلئے کہ دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ جیسے داؤ عطف مفرد



علیٰ المفرد کیلئے اسی طرح عطف جملہ علیٰ الجملہ کیلئے بھی ہے تو اگر ثانی صورت میں معطوف کلام تام ہو یعنی اس کی خبر وجود ہو تو معطوف اپنی خبر میں مستقل ہونے کی وجہ سے معطوف علیہ کی خبر کا محتاج نہ ہوگا۔ لہذا ہند و طالق ثلثا و ہندہ طالق کے اندر دوسری کو فقط ایک ہی طالق واقع ہوگی کیونکہ خبر میں شرکت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور جہاں معطوف کلام ناقص ہو تو وہ اپنی تمامیت میں اس متمم کا محتاج ہوگا جس سے اول تام ہوا تھا۔ لہذا ان دخلت الدار فان طالق و طالق کے اندر ہم نے کہا کہ ثانی طالق اس شرط پر معلق ہے جس پر اول معلق ہے یعنی اس کی ضرورت نہیں کہ یوں کہا جائے کہ گویا دوسرے طالق پر ان دخلت بطریق تقدیر داخل ہے بلکہ ایک ہی تعلیق ان دونوں کے لئے کافی ہوگی۔

اور جہاں زید و عمرو میں عمرو سے پہلے اس فعل کو اس لئے منقدر ماننا پڑتا ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی حیثیت میں زید اور عمرو دونوں شریک ہو جائیں اور داؤد کبھی حال کے لئے مستعار لے لی جاتی ہے اس لئے کہ حال اور ذوالحال میں اجتماع ہوتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے جس کی امثلہ کتاب میں مذکور ہیں تو اَوَّالِی الْفَوَائِدِ حُرِّمِیں اور اَنْزِلْ وَانْتَ اَمْنٌ مِّنْ اَزَادِی ہزار کو ادا کرنے سے ملے گی اور امان جب ہوگا جبکہ حربی انترائے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

## بَابُ حُرُوفِ الْمَعَانِی

فَشَطْرُ مَنْ مَسَائِلَ الْفَقْهِ مَبْنًى عَلَيْهَا وَكَثَرُهَا وَقَوْعًا حُرُوفِ الْعُطْفِ وَالْأَصْلُ فِيهِ الْوَاوُ وَحِی لِبَطْلِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مَنْ غَيْرُ تَعْرِضٍ لِمُقَارَنَةِ وَلَا تَرْتِيبٍ وَعَلَيْهِ عَامَّةُ أَهْلِ اللُّغَةِ وَائْتِمَةُ الْفَتَوَى وَانْمَا يَثْبُتُ التَّرْتِيبُ فِي قَوْلِهِ أَنْ نَلْكُهَا فَعِي طَالِقٌ وَطَالِقٌ حَتَّى لَا يَبْقَى بِهِ إِلَّا وَاحِدَةٌ فِي قَوْلِ ابْنِ حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ خِلَافًا لِصَاحِبِيهِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ وَفِي قَوْلِ الْمَوْلَى اعْتَقْتُ هَذِهِ وَهَذِهِ وَقَدْ زَوَّجْتُهُمَا الْفُضُولَى الْأُولَى لَا يَبْتَقِضِي الْوَاوُ وَفِي قَوْلِ الْمَوْلَى اعْتَقْتُ هَذِهِ وَهَذِهِ وَقَدْ زَوَّجْتُهُمَا الْفُضُولَى مِنْ رُحْلٍ إِنَّمَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي آخِرِهِ مَا يَغَيِّرُ أَوَّلَهُ وَعَقْتُ الْأُولَى يَبْطُلُ مُحْلِيَةِ الْوَقْفِ فَيَبْطُلُ الثَّانِي قَبْلَ التَّكْلِمْ بِعَقْتِهَا خِلَافَ مَا إِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُولَى اخْتِينَ فِي عَقْدَتَيْنِ فَقَالَ أَجَزْتُ هَذِهِ وَهَذِهِ حَيْثُ يَبْطُلُ جَمِيعًا لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وَضَعُ لِحُجُوزِ النِّكَاحِ وَإِذَا اتَّصَلَ بِهِ آخِرُهُ سَلَبَ عَنْهُ الْحُجُوزَ فَصَارَ آخِرُهُ فِي حَقِّ أَوَّلِهِ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ وَقَدْ تَدَخَّلَ الْوَاوُ عَلَى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِغَيْرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمُتَشَارِكَةُ فِي الْخَبَرِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ هَذِهِ طَالِقٌ

ثلاثاً وهذا طلاق ان الثانية تطلق واحدة لان الشركة في الخبر كانت واجبة لا فقار الكلام الثاني اذا كان ناقصاً فاذا كان كاملاً فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم الاول بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه أعادها وانما يصار اليه في قوله جاء في زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في محبتي واحد لا يتصور وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضاً لان الحال تجمع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي وابوابها مفتوحة وقالوا في قول الرجل لعبده اذ الى الغاوانت حجراً وللحرجي انزل وانت امين ان الواو للحال حتى لا يعتق العبد الا بالاداء ولا يامن المحرجي ما لم ينزل

## ترجمہ

مسائل فقہ کا بعض حصہ حروف معانی پر مبنی ہے اور ان حروف معانی میں سب سے کثیر الوقوع حروف عطف ہیں اور عطف میں اصل واو ہے اور واؤ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے۔ مقارنت اور ترتیب سے تعریف کے بغیر اور اسی پر عام اہل لغت اور ائمہ فقہی میں اور ترتیب ثابت ہوتی ہے مرد کے اس قول میں (اجنبی سے) کہ اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اسے طلاق ہے اور طلاق اور طلاق ہے۔ یہاں تک کہ ابو حنیفہ رحمہ کے قول کے مطابق صرف ایک طلاق واقع ہوگی بخلاف صاحبین کے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ ثانی طلاق شرط سے اول کے واسطے سے متعلق ہوتی ہے نہ کہ واؤ کے تقاضا سے۔ اور مولیٰ کے قول اعتقت ہذہ و ہذہ میں حالانکہ ان دونوں باندیوں کا نکاح ففولی نے کسی شخص سے کر دیا تھا تو ثانی کا نکاح باطل ہے اس لئے کہ جب آخر کلام میں مغیر اول کلام نہ ہو تو صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا اور پہلی باندی کا آزاد ہو جانا نکاح موقوف (ثانی) کی محبت کو باطل کر دیتا ہے تو نکاح ثانی دوسری باندی کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی باطل ہو چکا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی شخص کا ففولی نے دو بہنوں سے دو عقدوں میں نکاح کیا ہو پس اس شخص نے کہا ہوا جزئ ہذہ و ہذہ اتو دونوں نکاح باطل ہوں گے اس لئے کہ صدر کلام جواز نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب صدر کلام کے ساتھ آخر کلام منفصل ہوا تو صدر کلام سے جواز منسلب ہو گیا تو آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے درجہ میں ہو گیا اور کبھی واؤ ایسے جملہ پر داخل ہوتی ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے تو خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی اور یہ جیسے شوہر کا قول ہے ہذہ طالق ثلاثاً وہ طالق تو دوسری کو ایک طلاق مہلکی اس لئے کہ خبر میں شرکت کلام ثانی کی خبر کی جانب احتیاج کی دہر سے واجب ہوتی ہے جبکہ کلام ثانی ناقص ہو پس جب کہ کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جملہ ناقصہ پہلے جملہ کا شریک ہوتا ہے اس چیز میں جس سے بعینہ جملہ اولیٰ



تام ہوا ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا شوہر کے اس قول **اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتَ طَائِقٌ** و طائق میں کثرتی طلاق بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہے اور ثانی اس شرط کے استقلال کا تقاضا نہیں کرتا تو کیا کہ حکم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور استقلال کی جانب قائل کے اس قول میں رجوع کیا جاتا ہے جاری زید و عمرو میں اس بات کی ضرورت کیونکہ سے کہ محبت واحدہ میں مشارکت غیر مقصود ہے اور کبھی واو کو حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے باری نفسانی کا فرمان ہے **حَتَّىٰ اِذَا جَاؤَهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا** یعنی وابوابها مفتوحہ، فقہائے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنے غلام سے کہ تو میری طرف ہزار دیدے حالانکہ تو آزاد ہے اور حسرتی سے اتر آ حالانکہ تجھے امان ہے کہ واو حال کے لئے ہے یہاں تک کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا کرنے کے ساتھ اور حسرتی کو امان نہ ہوگا جب تک وہ نہ اترے ۔

**سبق نمبر ۱۰۰** | حروف عطف میں سے دوسرا حرف فار ہے جس کا کام وصل و تعقیب ہے یعنی فار اس لئے ہے کہ معطوف معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی جہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو تو وصل اور تراخی بلا جہلت کو بتانا فار کا کام ہے ۔ لہذا جب کسی مرد نے اپنی بیوی سے یوں کہا **اِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهِيَ الدَّارُ فَانْتَ طَائِقٌ** ، تو اس صورت میں مطلقہ ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلاتراخی داخل ہو ، لہذا اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہو یا اولاً دوسرے گھر میں اور بعد میں پہلے گھر میں داخل ہو یا اولاً پہلے گھر میں داخل ہو اور دوسرے میں تراخی کے ساتھ داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ یہاں شرط موجود نہیں ۔

اور اصل تو یہ ہے کہ فار احکام پر داخل ہو نہ کہ علل پر کیونکہ علل پہلے اور احکام بعد میں ہوتے ہیں لیکن اگر علل اشیاء دائمہ کے قبیل سے ہوں تو ایسی علل پر فار داخل ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس صورت میں علل حکم کے بعد اسی طرح موجود ہونگی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں تو تعقیب جو فار کی مدلول ہے حاصل ہو جائیگی اور اگر ایسی علت ہو جس میں دوام نہ ہو تو اس پر فار کا دخول مستحسن نہ ہوگا کیونکہ علت حکم سے پہلے ہوتی ہے لہذا علت کسی طرح محقق فار نہ ہوگی ۔ جیسے کسی مصیبت زدہ شخص کو کہا جائے **اِنْ دَخَلَ الْغُوثُ تَمَّ بَشَارَتُكَ** ہو کہ تمہارے پاس فریاد رس پہنچ گیا ہے کیونکہ فریاد رس کا آنا اگرچہ آتی ہے لیکن اس کی ذات دائمہ ہے ایک مدت تک باقی رہے گی تو یہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بعد میں بھی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہو گئے اور فار کا دخول درست ہو گیا ۔

اور جیسے آقاؐ اپنے غلام سے کہے **اِذَا لِيَ الْفَا فَانْتَ حُرٌّ** یعنی تم مجھے ایک ہزار ادا کر دو کیونکہ تم آزاد ہو تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا تو یہاں حریت دائمہ موجود ہے جو ادا سے پہلے بھی موجود ہے اور بعد میں موجود رہے گی لہذا حریت ادا ہزار پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ہزار



اس پر قرض ہونگے تو وہ تراخی ماحصل ہوگئی جو فار کے معنی ہیں۔

اور حروف عطف میں سے تیسرا حرف ثَمَّ ہے جو تراخی کے ساتھ عطف کے لئے ہے اور یہاں تراخی اتنی ہونی چاہئے کہ تکلم سکوت کے بعد کلام شروع کر سکے مثلاً شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اُنْتَ طالق ثَمَّ طالق، تو گویا وہ اپنے قول اُنْتَ طالق پر پہونچکر ساکت ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ از سر نو ثَمَّ طالق کہتا ہے اور یہ تراخی کامل ہے جو تکلم اور حکم دونوں اعتبار سے ہوتی ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے کیونکہ انشاء میں یہ ممنوع ہے کہ تکلم میں وصل ہو اور حکم میں تراخی ہو اسی کا نام تراخی کامل ہے اور یہی تراخی علی القطع ہے۔ اور صاحبیں فرماتے ہیں کہ تراخی حکم میں ہوگی اور تکلم میں وصل ہوگا انہوں نے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر لفظ اول سے ظاہر ہوا ہے اور یہ قاعدہ بدیہی ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا لہذا زیادہ مناسب یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

اس اختلاف کا ثمرہ شوہر کے اس قول میں ظاہر ہوگا جبکہ وہ اپنی بیوی سے کہے اور وہ غیر مدخولہ ہو، اُنْتَ طالق ثَمَّ طالق ثَمَّ طالق ان دخلت الدار۔ تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق ابھی واقع ہو جائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہونگی، کیونکہ تراخی تکلم میں ہوتی ہے اس لئے گویا شوہر نے اُنْتَ طالق کہا اور اسی حد تک پہونچکر ساکت ہو گیا تو یہ طلاق واقع ہوگئی اور بعد والی طلاقوں کے لئے کوئی محل باقی نہیں رہا۔

اور صاحبیں ح کے نزدیک تینوں طلاقیں ایک ساتھ معلق ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی کیونکہ ان کے نزدیک تکلم میں وصل ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے لہذا تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہونگی اور وجود شرط کے وقت ترتیب وار واقع ہوں گی اور چونکہ عورت غیر مدخولہ ہے اس لئے اول کے واقع ہوتے ہی وہ باندھ ہو جائے گی تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوں گی یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ جزاء مقدم اور شرط مؤخر ہو اور عورت غیر مدخولہ ہو ورنہ احکام بدل جائیں گے جس کی تفصیل ہدایہ میں ہے۔ اور ثَمَّ کو کبھی واد کے معنی کیلئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے اس آیت میں ثَمَّ کَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا اَلَا گر یہاں ثَمَّ کو واد کے معنی میں نہ لیا جائے تو اعتراضات وارد ہوں گے (جس کی وجہ بدیہی ہے)۔

حروف عطف میں سے ایک بَلَّ ہے جس کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ثابت کرتا ہے اور اس کے ماقبل سے اعراض ہو جاتا ہے جیسے جانی زید بل عمرو تو اس میں عمرو کے آنے کو ثابت کیا گیا ہے اور زید کی محبت کے اثبات سے اعراض ہے لہذا اس کی محبت سکوت عنہ کے درجہ میں ہے۔

لہذا جو بَلَّ کا ماقبل ایسا ہو کہ جس سے اعراض کرنا اپنے بس کی بات نہ ہو تو وہاں مجموعہ ثابت ہوگا۔ جیسے شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اور بیوی غیر مدخولہ ہے اُنْتَ طالق واحدة لابل ثنتين، تو چونکہ طلاق سے اعراض نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ مطلق کے بس میں نہیں ہے لہذا یہاں تین طلاق واقع ہوں گی اور ایسا ہو گیا جیسے شوہر نے دو قسم کھائی ہوں اور یوں کہا ہوا ان دخلت الدار فانت طالق واحدة اور پھر اس سے



کہا ہوا ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين، توجب عورت ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوگئی تو تین طلاق واقع ہوں گی اسی طرح انت طالق واحدة لابل ثنتين کے اندر بھی ہوگا۔

اور حرف عطف میں ایک لگن ہے جو نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس تو ہم کو دور کرنے کیلئے جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما جاری زید پس اس سے یہ وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہوگا کیونکہ ان دونوں میں غایت درجہ کالگاؤ اور تعلق ہے چنانچہ تم نے اپنے قول لکن عمر اسے اس کی تلافی کر دی اور لگئی اگر مخفف ہو یعنی غیر تشدید کے تو یہ ماطف ہے اور اگر تشدید کے ساتھ ہو تو یہ مشبہ بالفعل ہے جو استدراک میں ماطف کا شریک ہے۔

بہر حال لکن عطف کیلئے ہے لیکن یہ عطف اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ کلام منسق اور مربوط ہو اور اتساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمہ لکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام متناف اور مبتدأ ہوگا معطوف نہ ہوگا جیسے کسی کے قبضہ میں ایک غلام ہے اور صاحب قبضہ اقرار کرتا ہے کہ یہ زید کا غلام ہے اس پر زید کہتا ہے مَا كَانَ لِي قَطُّ لَكُنْهُ لَفُلَانٍ آخِر، کہ یہ غلام میرا زکر نہیں بلکہ یہ تو فلان کا ہے دینی خالد کا، تو یہ کلام مربوط ہے اور خالد اس غلام کا مستحق ہو جائے گا۔ کیونکہ یہاں نفی اثبات سے متصل ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زید نے قائل کے اقرار کی تردید نہیں کی بلکہ اس کے اقرار کی تحویل کی ہے۔

اسی اتساق و ربط کو بتانے کیلئے مصنف نے فرمایا ہے تَعْلَقُ النَّفْيُ بِالْإِثْبَاتِ، یعنی دونوں کے درمیان فصل نہیں کہ اقرار کی بالکلیہ نفی ہو جائے بلکہ یہ کلام واحد ہے اور اقرار کی تحویل ہے، اور اگر کسی عورت کا نکاح فضولی نے سو درہم ہر کے عوض کر دیا تو نکاح اس عورت کی اجازت پر موقوف ہے پس جب اس کو خبر ہو چکی تو اس نے کہا لَا أُجِزُّ لَكِنِ اجِزَّهُ بَمَائَةٍ وَخَمْسِينَ تو یہاں عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ کلام میں اتساق و ربط نہیں ہے کیونکہ یہ اسی فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے اور اس کو کلام متناف قرار دیا جائیگا، کیونکہ جب عورت نے اَوَّلًا لَا أُجِزُّ النِّكَاحَ کہا تو اس وقت اس نے نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ پھینکا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں باقی رہی پھر جب اس کے بعد اس نے کہا وَ لَكِنِ اجِزَّهُ بَمَائَةٍ وَخَمْسِينَ، تو بعینہ اسی فعل منفی کا اثبات لازم آیا، اور اگر عورت یوں کہے لَا اجِزُّ النِّكَاحَ بَمَائَةٍ وَخَمْسِينَ تو یہ قول اب اتساق کی مثال ہوگا اس صورت میں اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی مائتہ کی قید کی طرف راجع ہوگی اور اثبات، مائتہ و خمسين، کی قید کی طرف راجع ہوگا پس اِس فاعل کی نفی اور بعینہ اسی فعل کا اثبات نہ ہوگا۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔



وَأَمَّا الْفَاءُ فَانْهَافُ الْوَصْلِ وَالْتَقِيبُ وَلِهَذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ لَامْرَأَتَانِ دَخَلَتْ هَذِهِ الدَّارَ  
فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتَ طَالِقٌ إِنَّ الشَّرْطَ أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى مِنْ غَيْرِ تَرَاجُحٍ وَقَدْ  
تَدَخَّلَ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ مَا يَدُومُ فَيَصِيرُ بِمَعْنَى التَّرَاجُحِ يُقَالُ الْبَشْرُ فَقَدْ  
أَتَاكَ الْغُوثُ وَلِهَذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ لِعَبْدَةٍ إِذَا لِيَ الْفَاءُ فَانْتَ حَرٌّ إِنَّهُ يَتَّقِي لِلْعَالِ لَنْ  
الْعَقْدِ دَائِمٌ فَاشْبَهَ الْمُتَرَاجُحَ وَأَمَّا شَرْطُ الْعَطْفِ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاجُحِ شَرَأْنٌ عِنْدَ  
الْجَنَافَةِ التَّرَاجُحِ عَلَى وَجْهِ الْقَطْعِ كَأَنَّهُ مُسْتَأْنَفٌ حَكْمًا قَوْلًا بِحُكْمِ التَّرَاجُحِ وَعِنْدَ  
صَاحِبِيهِ التَّرَاجُحِ فِي الْوُجُودِ دُونَ التَّكَلُّمِ بَيَانُهُ فِيمَنْ قَالَ لَامْرَأَتِهِ قَبْلَ الدَّخُولِ  
بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ شَرْطُ طَالِقٍ أَنْ تَدْخُلَ الدَّارَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْأَوَّلُ وَ  
يَلْغُو مَا بَعْدَهُ كَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى الْأَوَّلِ وَقَالَ لَا يَتَعَلَّقُ جَبَلَةٌ وَيَنْزِلُ عَلَى التَّرْتِيبِ  
وَقَدْ تَسْتَعَارُ لِمَعْنَى الْوَاوِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى شَرَّكَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَأَمَّا بَلْ  
فَمَوْضُوعٌ لَا ثَبَاتَ مَا بَعْدَهُ وَالْأَعْرَاضُ عِنْدَ قَبْلِهِ يُقَالُ جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمَرُو  
وَقَالُوا جَمِيعًا فِيمَنْ قَالَ لَامْرَأَتِهِ قَبْلَ الدَّخُولِ بِهَا أَنْ تَدْخُلَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ  
وَاحِدَةٌ لَا بَلْ أَشْتَيْنِ إِنَّهُ يَقَعُ الثَّلَاثُ إِذَا دَخَلَتْ الدَّارَ خِلَافَ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ  
عِنْدَ الْجَنَافَةِ لِأَنَّهُ لَهَا كَانَ لَا بَطَالَ الْأَوَّلِ وَإِقَامَةُ الثَّانِي مَقَامَهُ كَانَ  
مِنْ قَضِيَّتِهِ اتِّصَالُ الثَّانِي بِالشَّرْطِ بِلَا وَاسِطَةٍ لَكِنْ بِشَرْطِ ابْتِطَالِ الْأَوَّلِ وَلَيْسَ  
فِي وَسْعِهِ ذَلِكَ وَفِي وَسْعِهِ أَفْرَادًا لثَانِيًا بِالشَّرْطِ لِيَنْصُلَ بِهِ بَغِيرَ وَاسِطَةٍ فَيَصِيرُ  
بِنَزْلَةِ الْحَلْفِ بِمِثْلَيْنِ فَيُثَبَّتُ مَا فِي وَسْعِهِ وَأَمَّا لَكِنْ فَلَا سِتْدَرَكَ  
بَعْدَ النَّفْيِ تَقُولُ مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرًا غَيْرًا الْعَطْفُ بِهِ إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ عِنْدَ  
إِتْسَاقِ الْكَلَامِ فَإِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْتَقَرُّهُ بِالْعَبْدِ مَا كَانَ لِي قَطُّ لَكِنْ لَفْلَاحٍ  
أُخَرَ تَعْلُقُ النَّفْيَ بِالْإِثْبَاتِ حَتَّى اسْتَحَقَّ الْغَاثِي وَالْأَفْهَمُ مُسْتَأْنَفٌ كَالْمَرْجُوحَةِ  
بِهَائِهِ تَقُولُ لَا أُجِيزُكَ لَكِنْ أُجِيزُكَ بِهَائِهِ وَخَمْسِينَ فَانَّهُ يَنْفَسُخُ الْعَقْدُ لِأَنَّهُ  
نَفْيٌ فَعَلٌ وَاثْبَاتٌ بَعِيدٌ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ

## ترجمہ

اور بہر حال فارپس وہ وصل اور تعقیب کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص  
کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانْتَ طالق  
کہ وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے مکان میں اول کے بعد بغیر تراخی کے داخل ہو اور فار  
کبھی عل پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت دائمی ہو تو دوام تراخی کے معنی میں ہو جائے گا کہا جاتا ہے ۔

ابشر فقد اناک النوث اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا اِیَّ اِلَیَّ اَلْفَا فَاَنْتَ حَسْرٌ کہ غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ غنق دانگی ہے تو غنق تراخی کے مشابہ ہو گیا۔ اور بہر حال ثم تو وہ تراخی کے طریقہ عطف کیلئے ہے پھر ابو حنیفرہ کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریقہ پر ہوگی (یعنی کامل) گویا کہ وہ حکماً کلام مستأنف ہے کمال تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے اور صاحبین کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکمیل میں اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو ابو حنیفرہ نے فرمایا کہ (فی الحال) ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے بعد والی لغو ہوں گی گویا کہ قائل نے اول پر سکوت اختیار کیا، اور صاحبین نے فرمایا کہ سب اکٹھی معنی ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی۔ اور کبھی ثم کو داد کے معنی کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور ارشاد باری ہے ثم کان من الذین آمنوا۔

اور بہر حال بل تو وہ وضع کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے کہا جاتا ہے جاردی زید بل عمرو اور ائمہ ثلاثہ نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جو قبل الدخول اپنی بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنیتین کہ جب عورت گھر میں داخل ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف داو کے ذریعہ عطف کرنے کے ابو حنیفرہ کے نزدیک اس لئے کہ لفظ بل جب اول کو باطل کرنے کیلئے ہے اور ثانی (مدخول بل) کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تفضائلی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنا ہے لیکن اول کے ابطال کی شرط کے ساتھ اور یہ ابطال قائل کے بس میں نہیں ہے اور اس کے بس میں ثانی کو الگ سے شرط کے ساتھ بیان کرنا ہے تاکہ ثانی بغیر واسطہ کے شرط کے ساتھ متصل ہو جائے تو یہ کلام دو مبینوں کے ساتھ قسم کھانے کے درجہ میں ہو جائیگا تو جو قائل کے بس میں ہے وہ ثابت ہوگا۔

اور بہر حال لکن پس وہ نفی کے بعد استدراک کیلئے ہے کہتا ہے تو ما جاردی زید لکن عمراً لکن کے ذریعہ اساق کلام کے وقت عطف درست ہوگا پس جبکہ کلام مربوط ہو جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) کہ یہ میرا ہرگز نہیں ہے یہ تو فلاں کا ہے تو نفی (ماکان لی قط) اثبات (لکن فلاں آخر) کے ساتھ متعلق ہے (یعنی مربوط ہے کما بینا) یہاں تک کہ ثانی اس کا مستحق ہوگا ورنہ پس وہ کلام مستأنف ہوگا جیسے وہ عورت جس کا تنو میں نکاح کر دیا گیا ہو وہ کہتی ہے لا اجیزہ لکن اجیزہ بما یتو حسیں پس عقد فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ ایک فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے تو کلام مربوط نہیں ہے۔

حرف عطف میں سے ایک آؤ ہے جب آؤ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو یہ دونوں مذکور میں سے کسی ایک کو شامل ہوگا۔

سبق نمبر ۱۰۱

پھر ادھر کے اندر مستعمل ہو تو یہ مفعلی الی الشک لیکن شک اس کے وضعی معنی نہیں ہیں اور اگر ادھر ابستدار میں داخل ہو یعنی ایسے کلام میں جو اخبار کے قبیل سے نہ ہو جیسے اضرِبْ ہذا اُدْہِیا انشاء کے اندر استعمال ہو جیسے اُتار کا قول ہذا اضرِبْ اُدْہِیا تو ان دونوں صورتوں میں اُدْہِیا کیلئے نہ ہوگا، ہاں تاکہ بات بطریق تعین ثابت ہو سکے منکم کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے۔

بہر حال ہذا اضرِبْ اور ہذا میں انشاء اور خبر دونوں کا احتمال ہے اور دونوں کی رعایت ضروری ہے اور اس میں قائل کو ایک کے انتخاب کا اختیار دیا ہے اور اس کے اختیار کو بیان بھی کیا جاسکتا ہے اور انشاء بھی، بیان کا مطلب یہ ہے کہ یہ حریت سابقہ کی وضاحت ہے اور انشاء کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال حریت کا اثبات مقصود ہے پھر اس بیان میں اظہار و انشاء دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔

لہذا بیان کے من وجر انشاء ہونے کی وجہ سے بقا پر محلی عقی ضروری ہے، لہذا اگر اکر اکر مردہ غلام کو اختیار کر لے تو اس کا قول لغو ہوگا کیونکہ یہ انشاء کے خلاف ہے اور بیان کے من وجر اظہار و اخبار ہونے کی وجہ سے اس کے اندر قاضی کا جبر جاری ہوگا۔ اور کبھی اُدْہِیا کو واو کے معنی میں مستعار لے کر عموم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو ایسی جگہ ادنیٰ کے اندر عموم افراد کیلئے ہوگا اور مقام اباحت کے اندر عموم اجتماع کے لئے ہوگا، عموم افراد کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر فرد سے نفی کی جاسکے اور عموم اجتماع کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا ماقبل اور مابعد دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے جیسے جالس الفقہاء والمحدثین اور اول کی مثال جیسے لایکُم فلا نا اُدْہِیا یا عموم افراد ہے اور کلام کی ہر فرد سے نفی مقصود ہے لہذا اگر کسی ایک سے بھی کلام کیا تو عانت ہو جائے گا اور اگر دونوں سے کلام کیا تب بھی ایک ہی حثت ہوگا ورنہ حقیقتہً واو ہونے کی صورت میں دو کفار سے واجب ہوتے۔ ثانی کی مثال لا اکُم احداً الا فلا نا اُدْہِیا۔ یہاں ان دونوں سے گفتگو کرے یا ان میں سے ایک سے وہ کسی صورت میں عانت نہ ہوگا۔ اور اگر اُدْہِیا کو عطف کے معنی میں استعمال کرنا کسی جگہ درست نہ ہوتا ہو مثلاً اول کلام منفی ہے اور آخر کلام مثبت یا اور کوئی خسرابی ہے جس کی وجہ سے اس کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہو تو وہاں اُدْہِیا کو حتی کے معنی میں استعمال کر لیا جائے گا۔

جیسے واقتل لا داخل ہذا الدار و داخل ہذا الدار، لہذا یہاں اُدْہِیا کو حتی کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ماقبل اُدْہِیا یہ صلاحیت ہے کہ وہ فعل متعذر ہے اور اس کا آخر اس کے لئے متبہی ہے تو یہاں اصل دئے فعل متعذر و مفعول متعذر پر اس غایت ختم کیا جاسکتا ہے اور اگر مالف پہلے ہی دوسرے گھر میں داخل ہو گیا تو یہیں ختم ہو گئی اور اب پہلے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے عانت نہ ہوگا کیونکہ یہیں اس سے پہلے ختم ہو چکی ہے اور یہاں مالف کا منشا یہ تھا کہ ایسا دخول نہ ہوگا جو متعذر ہو کر اس گھر کے دخول تک پہنچ جائے بہر حال اس مثال میں اُدْہِیا کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہے اس لئے اُدْہِیا کو اس کے مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور بعض صورتوں میں حتی کو بھی عطف میں سے شمار کیا جاتا ہے لہذا اب اس کا بیان کیا جاتا ہے

کہ حتیٰ کی اصل وضع یہ ہے کہ یہ غایت کیلئے مستقل ہو لہذا عبدی حسر ان لم اضربک حتیٰ <sup>تد</sup>، کے اندر حتیٰ غایت کے معنی میں ہے یعنی آثار کے اگر میں تجھے اتنا نہ ماروں کہ تو ضرب کی شدت کیچنے اور چلانے لگے تو میرا غلام آزاد ہے اور اگر اس نے مضروب کو چلانے سے پہلے ہی چھوڑ دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تحقیق غایت سے پہلے ہی وہ ضرب سے باز آگیا۔ لہذا متقی غلام کی شرط پائی گئی ہے اور وہ اتنا نہ مارنا ہے کہ جس سے مضروب چلانے لگے۔ اور جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھے اور اس کا مابعد منفی بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو وہاں حتیٰ غایت کیلئے نہ ہوگا بلکہ مجازات کے لئے ہوگا یعنی ماقبل اور مابعد میں سبب اور سبب کا نکلشن ہو جائے گا جیسے ان لم آتک غذا حتیٰ تغدینی فعدی حرّ کے اندر کیونکہ ناشتہ کرنا دینا اتیان کیلئے نہیں ہے بلکہ مزید اتیان کا سبب ہے تو اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے اسکو ناشتہ نہیں کرایا تو متکلم حاث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

اور اگر اتیان اور ناشتہ کرنا دونوں متکلم کے فعل ہوں تو یہاں حتیٰ نہ غایت کیلئے ہوگا اور نہ مجازات کے لئے کیونکہ ناشتہ کرنا اتیان کیلئے نہیں ہے اور نہ آدمی کا فعل ایک فعل کی جزا ہوتا ہے تو یہاں نہ غایت کے معنی درست رہے اور نہ مجازات کے لہذا یہاں حتیٰ کو عاطفہ کہا جائے گا اور یہ عطف فار کے معنی میں ہوگا اس لئے حتیٰ غایت کیلئے اور فار تعقیب کیلئے ہے اور ان دونوں کے درمیان مجازت ہے جیسے ان لم آتک حتیٰ القدری عندک، کے اندر، تو متکلم یہاں اپنی قسم کو پورا کرنے والا جب ہوگا جبکہ اس کی جانب سے اتیان اور غداۃ کا تحقق ہو، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا أَوْفَتْ دَخَلَ بَيْنَ اسْمَيْنِ أَوْ فَعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ أَحَدُ الْمَذْكُورَيْنِ فَإِنْ دَخَلَ فِي الْخَبَرِ أَفْضَتْ إِلَى الشُّكِّ وَإِنْ دَخَلَ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَالْإِنْشَاءِ أَوْ جَبَتْ التَّخْيِيرَ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا فِي مَنْ قَالَ هَذَا حَرًّا وَهَذَا أَمْرٌ لِمَا كَانَ الْإِنْشَاءُ يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ أَوْ جَبَتْ التَّخْيِيرَ عَلَى اِحْتِمَالِ أَنَّهُ بَيَانٌ حَتَّى جَعَلَ الْبَيَانَ الْإِنْشَاءَ مِنْ وَجْهِ وَقَدْ تَسْتَعَارُ هَذِهِ الْكَلِمَةُ لِلْعُمُومِ فَتُوجِبُ عُمُومَ الْإِفْرَادِ فِي مَوْضِعِ النِّفْيِ وَعُمُومَ الْاجْتِمَاعِ فِي مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ وَلِهَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَكْفُرُ فُلَانًا أَوْ فُلَانًا يَحْنُثُ إِذَا كَفَرَ أَحَدُهُمَا وَلَوْ قَالَ لَا يَكْفُرُ أَحَدًا أَوْ فُلَانًا أَوْ فُلَانًا كَانَ لَهُ أَنْ يَكْفُرَهُمَا جَمِيعًا وَقَدْ تَجَعَّلُ بِمَعْنَى حَتَّى فِي نَحْوِ قَوْلِهِ وَاللَّهِ لَا أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ وَأَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ حَتَّى لَوْ دَخَلَ الْأَخِيرَةُ قَبْلَ الْأُولَى انْتَهَى الْبَيِّنُ لَا نَسْتَعِزُّ بِالْعُطْفِ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ مِنْ نِفْيٍ وَأَشْبَاتٍ وَالْغَايَةِ صَالِحَةٍ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ حُظْرٌ وَتَحْرِيمٌ وَلِذَلِكَ وَجِبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِهِ وَإِمَّا حَتَّى فَلِلْغَايَةِ وَلِهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فَيَمْنُ قَالَ عَبْدٌ حَرًّا أَلَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى تَصْبِرَ أَنَّهُ يَحْنُثُ أَنْ



اقنع قبل الغاية واستعير للجازاة بمعنى لام كي في قوله ان لم اتك غدا حتى تغد بيني حتى اذا اتاك فلم يغدا لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهيا لالتيان بل هو سبب له فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اتك حتى اتغدى عندك تعلق البربها لان فعلا لا يصلح جزاء لفعلا فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقيب

## ترجمہ

اور بہر حال او پس وہ داخل ہوتا ہے دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان پس یہ مشتمل ہوتا ہے مذکورین میں سے ایک کو پس اگر او خبر میں داخل ہو تو یہ مفعلی الی الشک ہوگا اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تنخیر کو واجب کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ہذا امر او ہذا کہ یہ قول جبکہ انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تو یہ قول تنخیر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ اختیار بیان ہے یہاں تک کہ بیان کو من وجہ انشاء من وجہ الظہار قرار دیا جائے گا اور کبھی یہ کلام (او) عموم کیلئے مستعار لیا جاتا ہے پس یہ عموم افراد کو واجب کرتا ہے مقام نفی میں اور عموم اجتماع کو واجب کرتا ہے موضع اباحت میں اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے بات نہیں کرے گا تو حانت ہو جائے گا جبکہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات چیت کی ہو اور اگر اس نے کہا کہ وہ کسی سے بات نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کو یہ حق ہوگا کہ ان دونوں سے بات چیت کرے، اور کبھی او کو حتی کے معنی میں کر دیا جاتا ہے جیسے تکلم کے اس قول میں، والشر لا ادخل ہذہ الدار او ادخل ہذہ الدار، یہاں تک کہ اگر وہ آخری گھر میں اول گھر سے پہلے داخل ہو گیا تو ہمیں ختم ہو جائے گی اس لئے کہ عطف متعذر ہے دونوں کلاموں کے مختلف ہونے کی وجہ سے نفی و اثبات کے اعتبار سے اور غایت میں صلاحیت ہے کہ اس پر کلام کو محمول کر لیا جائے اس لئے کہ اول کلام خطر و تحذیر ہے (جس میں امتداد ہو سکتا ہے اور دوسرے گھر میں دخول سے اس کا انقطاع ہو سکتا ہے) اسی وجہ سے او کے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہے اور بہر حال تنخا پس وہ غایت کیلئے ہے اسی وجہ سے محذرو نے زیادات میں فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلائے لگے کہ وہ حانت ہو جائیگا اگر وہ تحقیق غایت سے پہلے ضرب سے رک گیا اور حتی کو مجازات کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے لام کی کے معنی میں قائل کے اس قول میں ان لم اتک غدا حتی تغد بینی، یہاں تک کہ جب وہ اس کے پاس آگیا پس اس نے اس کو غدا یہ نہیں کھلایا تو وہ حانت نہ ہوگا اس لئے کہ احسان اتیان کیلئے مہنی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے پس اگر دونوں فعل ایک شخص کی طرف سے ہوں



جیسے اس کا قول اِنَّمَا اَنْتَ حَسْبِيَ فَقَدْ اِنْ عَزَّكَ ، تو بران دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا اس لئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کی جسزہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کو عطف پر محمول کیا جائیگا وہ عطف جو صرف فار کے معنی میں ہو اس لئے کہ غایت تعقیب کے مجانس ہے ۔

**تشریح** یہاں شراح کرام نے بہت مبسوط گفتگو کی ہے نور الانوار میں بھی وہ تفصیلات موجود ہیں ہم نے فقط مصنف رحمہ اللہ کا کلام مد نظر رکھا ہے تاکہ طویل نہ ہو جائے ۔

**سبق نمبر ۱۰۲** حروف معانی میں سے حروف جارہ بھی ہیں اور حروف جارہ میں سے ایک بار ہے جس کے اصلی معنی الصاق کے ہیں ۔ اس بنیاد پر کہ اس کے معنی الصاق کے ہیں ہم نے کہا کہ اگر زیدیوں کے ان خبرتہی بقدم زید فبصدی حسر ، اور مخاطب نے زید کے آنکی خبر دی تو اگر خبر یہی ہے تو قائل کا غلام حانت ہوگا ورنہ نہیں اس لئے کہ الصاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس خبر کو صدق اور حق پر محمول کیا جائے یعنی ایسی خبر ہونی چاہئے جو خارج اور نفس الامر کے مطابق ہو اور حق پر واقع ہونا اس بنا پر ہے کہ حسر بار چونکہ الصاق کیلئے ہے اس لئے معنی یہ ہوں گے ، ان خبرتہی خبراً ملصفاً بقدم زید ، اگر تم نے مجھے ایسی خبر دی جو زید کے قدم سے چسپاں ہو اور خبر اسی وقت قدم سے چسپاں ہوگی جب زید کا قدم خارج میں بھی واقع ہو ۔ غلامہ کلام : اگر مخاطب نے زید کے قدم کی سچی خبر دی تو منکلم حانت ہو جائے گا ورنہ نہیں اور حروف جارہ میں سے ایک علی ہے جو الزام کے لئے آتا ہے جیسے لا علی الف تو یہ فرض کا اقرار ہوگا ۔ اور کبھی علی بطور حقیقت شرط کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے یعنی اس وقت اس کا مابعد شرط ہوگا علی کے ماقبل کیلئے جیسے فرماں باری ہے یا یعنک علی ان لا یشرکن بالشر شیاً ، اور چونکہ لزوم اور الصاق میں مناسبت ہے ۔ اس لئے جب علی معاوضات محض بیع و اجارہ وغیرہ پر داخل ہو تو وہاں علی بار کے معنی میں ہوگا اور عوض کے معنی کو بتائے گا ۔

اور حروف جارہ میں سے ایک من ہے جو بعض فقہار کے نزدیک تبعیض کیلئے ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے لہذا اگر کسی شخص نے کسی سے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر دے تو وکیل سب کو آزاد کر سکتا ہے لیکن من کی رعایت کی وجہ سے ایک کو چھوڑ دینا پڑے گا ۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا ہو اَعْتَقْ مِنْ عِبیدی مَنْ شَاءَ اب وکیل سب کو آزاد کر سکتا ہے اس لئے کہ یہاں مَنْ شَاءَ کے عموم نے من کے خصوص کو ختم کر دیا ہے ۔

اور الی انتہا غایت کیلئے ہے جس کی مزید تفصیل نور الانوار اور ہدایہ میں ملے گی ، اور فی ظرف کے لئے ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فی کے حذف کرنے اور ذکر کرنے میں فرق ہے لہذا انت طالق غذا اور فی غدا میں فرق ہے ۔ اور اسی طرح ان صمت الدھر فبصدی حسر ، میں دھر ہمیشہ پر محمول

ہوگا تو اگر ساری عمر روزے نہ رکھے تو اس تعلیق کیوجہ سے اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ان صمت فی الدھر قہوڑی دیر پر واقع ہوگا لہذا اگر کسی نے غروب تک روزہ رکھنے کی نیت کی اور کچھ دیر اساک کے بعد افطار کر لیا تو اس کا غلام آزاد ہو گیا۔ اور جہاں ظرفیت کے معنی متعذر ہو جائیں وہاں فی کو متعارف کے لئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے انتہی طالق فی دخولک الدار میں، اور دخول دار سے طلاق واقع ہو جائیگی۔

اور حرف معانی میں سے حرف شرط بھی ہیں، اور حرف شرط میں اصل ان ہے اور سخاۃ کو فہ کے نزدیک اذا ظرف اور شرط دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا مسلک ہے اور سخاۃ لغیرہ کے نزدیک اذا فقط وقت کیلئے ہے اور یہی صاحبین رحمہ کا قول ہے جس پر ہدایہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے کلام کیا گیا ہے اور دونوں کی تائید میں دو شعر پیش کئے گئے ہیں، اور جیسے حتی مجازات کیلئے مستعمل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود وقت کے معنی ختم نہیں ہوتے اسی طرح جب اذا مجازات کیلئے ہو ظرفیت کے معنی تب بھی اس سے ختم نہ ہوں گے۔ حتی مقام استفہام کے علاوہ اور مقامات میں فقط مجازات کے لئے ہی مستعمل ہوتا ہے۔

یعنی حتی مجازات کیلئے ہونا لازم ہے علاوہ مقام استفہام کے اور اذا کا مجازات کیلئے ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اذا کا مجازات کیلئے جواز کے درجہ میں ہے تو جب حتی مجازات کیلئے لازم ہے اس کے باوجود اس سے ظرفیت کے معنی ختم نہیں ہوتے تو وہ اذا جو مجازات کیلئے لازم بھی نہیں ہے اگر کسی جگہ مجازات کیلئے مستعمل ہو تو اس سے ظرفیت کے معنی ختم نہ ہوں گے۔

اور لکن اور ما اور کما، یہ بھی باب شرط میں داخل ہیں اور لکن اور ما اور کما، کا شرط کے لئے ہونا ظاہر سی بات ہے البتہ کل کے اندر کچھ خفا اور پوشیدگی ہے لہذا اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں کیونکہ کل اگرچہ بذات خود فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن جس اسم پر کل داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط کیلئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہے لیکن بواسطہ اسم یہی شمار کیا جائیگا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کلمہ کل جب نکرہ پر داخل ہو تو اس کا کام یہ ہوگا کہ علی سبیل الافراد افراد کا احاطہ کرے گا اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے جیسے کل رجل بدخل الحصى فله کذا وکذا، تو کل احاطہ علی سبیل الافراد کیلئے ہے اور تمام داخل ہونے والے اسی انعام کے مستحق ہوں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ومن ذلك حروف الجر فالباء لا لصاق ولهذا قلنا في قوله ان اخبرتني بقدوم  
ن انه يقع على الصدق وعلى لانا م في قوله على الف وتستعمل للشرط قال  
الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وتستعار بمعنى الباء في المعاوضا



الحضة لأن الاصلاق يناسب لزوم ومن للتبعيض ولهذا قال ابو حنيفة رحمہ فیمن قال  
اعتق من عیادی من شئت عتقہ کان لہ ان یعتقہما الا واحدا بخلاف قوله من شاء  
لانہ وصفہ بصفة عامة فاسقط الخصوص والی لانتهاء الغایة وفي اللطف ویفرق  
بین حذفہ واشباتہ فقوله ان صمت الذہر واقع علی الابد وفي الذہر علی الساعة  
وتستعار للمقارنة فی نحو قوله انت طالق فی دخولک الدار ومن ذلك حروف الشرط  
وحرف ان هو الاصل فی هذا الباب واذا یصلح للوقت والشرط علی السواء عند  
الکوفیین وهو قول ابی حنيفة رحمہ وعند البصریین وهو قولہما فی الوقت ویجازی  
بہما من غیر سقوط الوقت عنہما مثل متی فانہما لا یسقط عنہما بحال والمجازاة بہا لازمة  
فی غیر موضع الاستفہام وبأذا غیر لازمة بل ہی فی حین الجواز ومن وما  
وکل وکلما تدخل فی هذا الباب وفي کل معنی الشرط ایضا من حیث ان الاسم  
الذی یتعقبہا یوصف بفعل لا محالة لیتما الکلام وہی توجب الاحتاط علی سبیل  
الافراد ومعنی الافراد ان یتبرک کل مستمی بانفرادہ کان لیس معہ غیرہ

## ترجمہ

ادو حروف معانی میں سے حروف جر ہیں پس بار العناق کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا  
قائل کے اس قول میں ان خبر تمہی بقدم فلاں، کہ یہ خبر صدق پر واقع ہوئی اور علی الزام  
کیلئے ہے قائل کے قول علی اللہ کے اندازہ کبھی اس کو شرط کیلئے استعمال کیا جاتا ہے فرمان باری ہے یتابعک علی  
ان لا یشرکن بالشر شیئا، اور علی مستعار لیا جاتا ہے بار کے معنی میں معاوضات مضیہ میں اس لئے کہ العناق  
لزوم کے مناسب ہے اور من تبعیض کیلئے ہے اسی وجہ سے ابو حنيفة رحمہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس  
نے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر دے تو اس کو حق ہوگا کہ ان کو آزاد کر دے مگر ایک  
کو بخلاف اس کے قول من شاء، کے اسلئے کہ قائل نے متصف کر دیا ہے، اس کو اس بعض کو جو من صیدی  
سے مفہوم ہوتا ہے (صفت عامہ کے ساتھ تو اس عموم صفت نے خصوص کو ساقط کر دیا (جو من کی وجہ سے مفہوم  
جو رہا تھا) اور الی انتہا غایت کیلئے ہے اور فی ظرف کیلئے ہے اور فرق کیا جاتا ہے اس کے حذف  
اور اس کے اشبات کے درمیان پس قائل کا قول، ان صمت الذہر، ابد پر واقع ہوگا اور فی الذہر،  
مکوڑی دیر پر اور فی مقارنت کے لئے مستعار لی جاتی ہے شوہر کے قول انت طالق فی دخولک الدار  
کے مثل میں۔

ادو حروف معانی میں سے حروف شرط ہیں اور اس باب میں حرف ان اصل ہے اور اذا وقت اور  
شرط کی صلاحیت رکھتا ہے برابری کے ساتھ کوفین کے نزدیک اور یہی ابو حنيفة رحمہ کا قول ہے اور





بصر میں کے نزدیک اور بھی صاحبین کا قول ہے اذا وقت کیلئے ہے اولاً اذا کو مجازات کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اس سے وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر متی کے مثل اسلئے کہ متی وقت کیلئے ہے وہ کبھی وقت کے معنی سے ساقط نہیں ہوتا اور اس کا مجازات کیلئے ہونا لازم ہے موضع استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات جواز کے درجہ میں ہے۔

اور مَنْ اور مَا اور كَلَّ اور كَلَّ کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کَلَّ کے بعد ہے وہ لا محالہ فعل سے متصف ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلمۃ اِنْ احاط کو واجب کرتا ہے افسر او کے طریقہ پر اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے۔

یہ سب نحوی مباحث ہیں معنی اللیب میں اس کی تفصیل موجود ہیں اور اذا اور فی اور الی کی تفصیل ہدایہ جلد ثانی میں موجود ہے، ہم نے مصنف رحمہ کے طرز پر اختصار کو اختیار کیا ہے۔

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ

وَصَلَّى اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى عَلٰى  
خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَاٰلِهِ  
وَاَصْحَابِهِ  
اَجْمَعِينَ

وَاَنَا الْعَبْدُ الْمُقْتَرِ إِلَى رَحْمَةِ مَوْلَا لَا الْغَنَى  
مُحَمَّدٌ يُوسُفُ التَّائُوُّ لَوِيُّ خَادِمٍ التَّدْرِيسِ فِي  
الْجَامِعَةِ الْقَاسِمِيَّةِ دَارِ الْعُلُومِ دِيُوْبَنْدَ -

قَلَمِی گنج خانہ  
ڈیو بند



# اِحْمِلْ الْحَوَاشِي

بشرح اردو

## اصول الشاشي

تأليف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذ دارالعلوم دیوبند

ناشر

میدی کتب خانہ آرام باغ کراچی



# اشرف الادب

مترجم و شرح اُردو

## نفسۃ العرب

تألیف

مولانا عبدالحفیظ ضا فاضل دارالعلوم دیوبند

— ناشر —

متداول  
شادی کتب خانہ - آرام باغ - کراچی